

BIBELSTUDIEN

VON

HERMANN GUSTAV HOELEMANN,

DOCTOR DER THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE,
AO. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITAET LEIPZIG.

ERSTE ABTHEILUNG.

LEIPZIG 1859.

VERLAG VON EDUARD HAYNEL.

370 - Gg.



VORWORT.

„Ein jeglicher Schriftgelehrter, zum Jünger gemacht dem Himmelreich, ist gleich einem Hausvater, der da ausgiebt aus seinem Schatze Neues und Altes.“ — Matth. 13, 52.

Unter die Forderung, welche der Herr mit diesem Grundsatz an die „Schriftgelehrten“ im Haushalt seines Reichs, mithin zuerst an die Doctoren der heil. Schrift stellt, will auch die Reihe von Erzeugnissen treten, womit wir hier Etliches aus der Scheuer stiller Schriftforschungen hinauszugeben beginnen.

„Bibelstudien“ sind es, die ihren einfachen Namen darin rechtfertigen, dass sie in der Bibel ihr Centrum und Object, ihren Kern und Stern haben, dass sie den heiligen Grundtext, als sich allein ebenbürtig, grundsätzlich aus sich selbst erklären, obwohl die im Verlauf der Geschichte, „neuer und alter“ Zeit, voraufgegangnen etwaigen anderweiten Lösungsversuche keineswegs ohne die schuldige Berücksichtigung geblieben. Dass diese Forschungen auf die letzten Gründe zurückgehn wollten und die Spuren ihres Weges nicht verwischt haben, dass sie in wissenschaftlicher und freier, durch keinerlei Zwang gehemmter Form sich bewegen, wird sie als Studien characterisiren.

Es will den Anschein gewinnen, als ob die reichliche Bearbeitung einzelner Bibelschriften in fortgehenden Commentaren jetzt eine Höhe erstiegen hätte, wo zunächst einiger Stillstand zu erwarten. In dem Maasse wird sich aber die unserer Kirche angeborne exegetische Productionskraft von den bibl. Einzelbüchern wieder mehr der Gesamtschrift zuwenden, z. Th. allerdings weniger als ganze Einzelschriften, nämlich besonders hervorragende und dann meist um so schwierigere Stellen näher ins Auge fassen, z. Th. aber auch auf mehr als einzelne Bücher, nämlich auf solche Fragen eingehn, die sich über mehrere oder alle

Gebiete der ganzen Schrift erstrecken, woraus sicherlich auch eine correctere Dogmatik resultirt, als aus einseitiger Beschäftigung mit nur einzelnen Bibelschriften: denn letztere trägt wohl viele Mitschuld an der heutigen Spannung zwischen dem Inhalt der väterlichen Glaubenssymbole und dem, was ein grosser Theil unsres Geschlechts im Gegensatze dazu für reine Bibellehre oder auch biblische Theologie hält und ausgiebt.

In jenes Beginnen, solche besondre und namentlich mehr in das Ganze eingreifende Probleme in monographische Lösung zu nehmen und biblische Gruppierungen zu gestalten, mit andern Worten nicht sowohl Capellen zu bauen als vielmehr zum Ausbau des grossen einigen Domes Säulen und Quadern sammt allerlei Schnitz- und Bildwerk für Kanzel und Altar zu bearbeiten und vorzubereiten, dieses mithin nicht bloss zum Auf- und Ausbau der exegetischen und dogmatischen, überhaupt theologischen Wissenschaft, sondern schliesslich zu Erbauung des „geistlichen Hauses von lebendigen Steinen“ auf dem Grunde des „gelegten köstlichen ewigen Ecksteins,“ — dahin miteinzutreten, ist die Absicht unsrer Bestrebungen. Dieses lebendige Interesse für die Kirche des Herrn, ihr inneres und äusseres Leben, für ihre Gegenwart, Bedürfnisse und Zukunft, wird man ihnen auch bei der Allgemeinheit ihrer Aufgaben wohl abmerken. Allerdings kann die Wissenschaft als die Erforschung des Seyenden auch einen Selbstzweck haben; dennoch wird eben diese Verbindung mit dem Seyenden, welches, selbst auch vergangen, wenigstens nicht ohne stetige Fortpflanzung geblieben ist, zuletzt auf Thaten hintreiben. Ist nun aber Leben potenzirtes Seyn, so ist die Beziehung der Wissenschaft zu dem Leben statt zu blossem Seyn eine Potenzirung ihrer selbst. Für christliche Theologen giebt es aber eine noch weitere Steigerung selbst des Lebens, das Leben in Christo, ewiges Leben. Dorthin nun die Strömung zu lenken und zu verstärken d. h. die Gemeinde zu erbauen, ist demnach die Krone, höchste und letzte Aufgabe christlicher Theologie. Dieses erhabene Ziel, Wachsthum an Erkenntniss und Willen, am Wissen nicht nur, sondern ebenso auch am Gewissen zu fördern, der Ehre Gottes durch Pflege von Lehre und Leben gleichermaassen dienen zu wollen, hat diesen Studien, in deren erstem Artikel sich jene Stufenfolge sofort widerspiegelt, nirgends gefehlt. Dazu ist diese immer zugleich auf das Leben blickende und sinnende Wissenschaft hier nicht

nur nach Einer ihrer prismatischen Lichtseiten bethätigt. Indem dieser Cyclus von „Neuem und Altem“ ausgeht vom Allgemeinen (Wahrheit — Gott der Offenbarung — seiner Anbetung und — ihrem Gegensatz) hinüber zu Speciellerem, welches sich hinwiederum aus dem Alten in das Neue Testament fortsetzt, um dann wiederanschwellend in das gegenüberliegende Allgemeine (Eschatologie und Lebenspraxis) zurückzukehren, — berührt er auf diesem Kreiswege, und antheilig auch schon in gegenwärtiger Publication, den Alten und Neuen Bund gleichmässig, bei deren exegetischer Entfaltung aber Lexicon und Grammatik, Hermeneutik und Critik, Archäologie und Geschichte, Dogmatik und Ethik, Speculation und Cultus, Ost und West, „Neues und Altes“, mit Vorherrschen bald des sprachlich-historischen oder exegetisch-critischen, bald des systematischen, bald des theoretischen oder liturgisch-practischen Characters,* — alles jedoch ausschliesslich auf dem unwandelbaren Einen Grunde und aus dem Einen und reinen Brunnen ewiger Wahrheit, aus und mit dem Worte Gottes.

Wie Alles von innen nach aussen treibt und sein Wesen in Entfaltung sichtbar zu machen strebt, wonach lebendige Plastik ein innerliches, bez. geistiges Product ist, trägt auch gegenwärtige Erscheinung von „Neuem und Altem“ in ihrer Gestalt oder im Gewande etwas an sich nicht nur von den verschiedenen Zeiten und Lagen, worin jedes entstanden, sondern namentlich auch vom Wesen je der verschiednen Vorwürfe der einzelnen Artikel, was

* Bei Letztrem denken wir zumal an Art. III., als wesentlich historisch-liturgischen Inhalts, womit doch vielleicht dem verwirrenden Gebahren so mancher Evangelischer in etwas gesteuert wird, Biblischem den Namen des specifisch Römisch-Catholischen zu geben. Es ist bekanntlich der thörichtste, wie der schlaueste Weg, unser noch religiös fühlendes aber in Religionskenntniss ziemlich unwissend gewordenes Volk dem Catholicismus — entgegenzuführen, dass man die Tiefen unserer Kirchenlehre zum Rationalismus verflacht und biblischen Cultus „catholisirend“ heisst, was nichts anderes ist als Lobpreisung der jenseitigen und Aufgeben der eignen Kirche. Möge man doch mit der protestantischen Berufung auf die alleinige Schriftautorität auch Ernst machen. Dann wird man gerade als Protestant solcher Gebiete sich herzlich freuen, wo die christlichen Confessionen nicht auf bloss neutralem, sondern auf gemeinsam biblischem Grund und Boden brüderlich zusammentreffen, ein theures Band und Pfand der Zukunft! — Uebrigens hat jenes kirchliche Interesse hier namentlich auch möglichsten Anschluss an unsere (luther.) Kirchenübersetzung, d. h. soweit darunter nicht das heil. Original (auch selbst in der Wortfolge) leidet, bedingt.

in der weitem Veröffentlichung (mit auch directerem Inhalt für pract. Geistliche und für „Alle die im Hause sind“) noch ersichtlicher ist. Das hierbei mannigfach bedingte Streben nach Klarheit durfte dem Tiefgange der Untersuchung nirgends Eintrag thun, und wo in einzelnen Artikeln, um sie auch grössern Kreisen zugänglich zu machen, ersteres vorzuwalten scheint, da wird wenigstens Sachkundigen der Untergrund, worauf der zu Tage stehende Bau sich erhebt, nicht entgehen.

„Neues und Altes“ bietet diese Fruchtspende ausser den bisherigen Beziehungen, zumal der auf ihr uraltes und doch ewig neues heiliges Object, an sich selbst auch noch insofern, als einzelne ihrer Partien hier in „vermehrter und verbesserter“, zugleich sie auch dem Ganzen als solchem gleichförmiger gestaltender, zweiter Bearbeitung erscheinen, nachdem sie auf gegebene Veranlassung eine vorläufige Veröffentlichung in engerem Kreise erhalten, wie von dieser Abtheilung Art. I. und V. in unserem landeskirchlichen Organ,* nun aber ersterer durch vollständigere Wiedergabe seiner schriftentnommenen Materialien, als sie in den Rahmen der Stunde eines mündlichen Vortrags passten, erweitert, und letzterer in demselben Maasse auch seines gelegentlichen Characters entkleidet. Jedenfalls werden diese und fernerhin ähnliche bisher im Hausgarten gezogenen Bäumchen somit hinausverpflanzt in die Freiheit und Weite des Feldes und Waldes.

„Neues und Altes“ hat aber, jedes in eigenthümlicher Beziehung, auch seine besondre Verantwortung. Das Neue und zumal in schwierigen Fragen pflegt, je selbstständiger es ein- und auftritt, um so härtern Widerspruch zu finden, der ja zu Erhärtung der Wahrheit auch unumgänglich und ihrethalben um so erwünschter ist, je grösser die Tragweite dessen, was principiell geschöpft worden. Doch auch das Alte wird Anfechtung erfahren, wo wir es nach gewissenhafter Prüfung gegen herrschend gewordene neuere Annahmen zu rechtfertigen und wiederaufzunehmen bemüht waren. In unsern Tagen dürfte es wohl überhaupt einer Lebensaufgabe würdig und des Schweisses werth seyn, so viele blossgestellte und wie verloren gegebene Posten auf theologischem, vornehmlich auch canonischem Gebiete mit critisch-exegetischen Waffen wiederzuzunehmen, oder vielmehr dem Besitze der Wissenschaft

* Sächs. Kirchen- und Schulblatt 1853, 68—70; 50 vgl. 62.

und Kirche zurückzugeben durch Erweis ihrer Urfestigkeit, ausschliesslichen Berechtigung und organischen Zugehörigkeit zu dem durch Gottes Gnade seiner Kirche verliehenen und errungenen Lehr- und Lebensorganismus. Ein siegesgewisseres Feld des Kampfes (wir haben es namentlich auch an Artikeln der folgenden Abtheilung erfahren) kann es kaum anderswo geben. Mögen nur alle diese thetischen oder apologetischen *studia*, neu oder alt, *sine ira et studio* namentlich eben auch da gewürdigt werden, wo hohe und steile Gebirge zu ersteigen waren, wie vor allem bei dem erhabenen Geheimniss und tiefen Nebelschleier um das heilige יְהוָה. Einsichtig wohlwollende Beurtheiler werden ohnehin, je mehr der Verf. hier und sonst auf seinen Pfaden neue Bahn zu brechen hatte, noch gar manches zurechtzulegen und zu vervollständigen finden.

„Neues und Altes“ ist was hier geboten wird endlich auch noch als Früchte mannigfacher Art, „heurige und fernige“, alle aber aus Einheit des nährenden Bodens und wehenden Geistes erwachsen. Ihr einiger fester Grund ist der Glaube an die durchgängige Wahrheit der Schrift im heiligen Geist und darum auch an deren Einheit. Wie die letztere beide Testamente, „Neues und Altes“, durchzieht, so auch sollen beide hier einander durchdringen. Der Verf. hat es im Laufe seiner bisherigen literarischen und lehramtlichen Thätigkeit je länger je tiefer empfunden, dass der rechte Schriftausleger beide Testamente zu treiben hat. Bildet das Alte Test. den purpurnen Aufzug für das Neue, so dieses den goldnen Einschlag für das Alte, keins ohne das andre ein wirkliches, festes, organisches und vollendetes Gewebe. Und auch nur die stete exegetische Verbindung beider Testamente ist wahrhaft gründend und festigend, hin und her erhellend und belebend. Wer das in Abrede stellen wollte, Juden auf der einen, Christen auf der andern Seite, ist schon dadurch gerichtet, dass seine Behauptung den Lebensodem des A. T., nämlich die Prophetie in Geschichte und Wort, und dann auch die offne und centrale Bezugnahme des Neuen Bundes darauf, d. h. beide Testamente verleugnet.

In diesem unerschütterlichen Glauben an die volle Einheit und Wahrheit der ganzen Schrift ist der Character dieser Schriftstudien durchaus positiv, während alle Besitzthümer und Errungenschaften, wie der Offenbarung selbst, so auch der mehr und mehr zu Catholicität gelangten altväterlichen Wissenschaft, auf deren Schultern — ein folgenschweres Wort — die unsrige steht; doch

eben diesen Conservatismus zugleich auf ein „Neues“ mitgründend, nämlich auf das Probehaltige dessen, was der grosse Fleiss neuerer Wissenschaft, vor allem in Denkklarheit, Linguistik und Geschichte, an den Tag gebracht hat. Möge nur dieses alles immer mehr in den Dienst des Heiligen gestellt werden, welches, selbst niemals gefunden, sondern nur gegeben, mit den übrigen wahrhaft historischen und richtig erörterten Thatsachen auf Einer Linie der Gewissheit d. i. eben der Wahrheit steht, auf deren geweihtem Gebiete nur das je Deutlichere dem Dunklern Licht geben, niemals aber ein dauernder Widerspruch stattfinden kann. Bei pflichtmässigem Ausschauen von dieser Warte, nach vor- und rückwärts, zur Rechten und zur Linken, haben wir, dass sind wir uns bewusst und man wird es finden, keinem menschlichen Namen uns verpflichtet und verpfändet, vielmehr die edle volle wissenschaftliche Freiheit uns erhalten, welche im Glauben allein an die Wahrheit der Offenbarung Gottes in der heil. Schrift erst zur rechten Freien wird. — (Joh. 8, 32. Gal. 4, 22 f.)

Die mit gegenwärtiger Veröffentlichung in organischer Verbindung stehende, schon vollständig vorbereitete, weitere Folge dieser Arbeiten soll erscheinen, sobald die ringsum plötzlich so tiefumwölkte gewitterschwüle, schon fern aufblitzende und erdröhnende Zeit, deren Ungunst die zarten Lebenskeime und Saaten der Literatur jedesmal zuerst und am längsten trifft, es rathsam machen wird.

Der Herr der Heerschaaren, dessen Wort unseres Fusses Leuchte gewesen und es auch unter den kommenden Ereignissen allein bleiben wird, segne und behüte uns, lasse sein Angesicht leuchten über uns, und gebe uns Frieden!

Leipzig, Exaudi 1859.

D. Hölemann.

INHALT:

	Seite
I. Die biblischen Grundbegriffe der Wahrheit	1
II. Ueber die Bedeutung und Aussprache von יהוה	54
III. Die biblische Gestaltung der Anbetung	96
IV. Die Schriftausdrücke für Mantik und Magie	154
V. Der Silberblick in Hiob	176

I.

DIE BIBLISCHEN GRUNDBEGRIFFE DER WAHRHEIT.

ACADEMISCHE AMTS-ANTRITTSVORLESUNG.

Hochansehnliche Versammlung!

Wie der Hochstamm der Universität in ihren Facultäten sich nur verschieden auszweigt, so haben alle Facultäten auch ein gemeinsames, ihre ganze Productivität ausschliesslich absorbirendes Object: die Darstellung der Wahrheit.

Da tönt uns aber sofort die alte skeptisch indifferente oder auch ernstlich suchende Frage entgegen, welche schon Pilatus an Christum, der Heide an die Wahrheit selbst, richtete (Joh. 18, 38): „Was ist Wahrheit?“

Antwort auf diese Frage zu geben, ist eine der Universität, als einer Hohenpriesterin der Wahrheit, gewiss nicht unangemessene, ja ihre eigentliche Aufgabe; diese Beantwortung, für die Universität nur eine Selbstreflexion, gehört und gereicht ihr zum Bewusstseyn ihrer selbst.

Die Veranlassung gegenwärtiger An- und Aussprache, womit ich die von dem Königlichen Hohen Ministerium des Cultus und öffentlichen Unterrichts mir huldreich übertragene ausserordentliche Professur der Theologie ordnungsmässig antrete, bringt es schon von selbst mit sich, wo ich den Ausgangspunct für die Beantwortung jener Frage: „Was ist Wahrheit?“ zu nehmen habe. Auch darf ich nicht fürchten, dass dieser positive

theologische Ausgangspunct den übrigen Facultäten ganz fremdartig seyn werde, da es nicht allein für jede derselben von Interesse seyn möchte zu wissen, wie jede andre die ihnen allen gemeinsame Aufgabe principiell erfasse, sondern auch die gesammte Universität grundsätzlich die Signatur einer christlichen und zwar einer evangelischen trägt. Evangelisches Christenthum aber kann sich nicht zurückversetzen auf den längst überwundenen Standpunct einer Voraussetzungslosigkeit, die als Verleugnung welterfüllender Thatsachen auch schon wissenschaftlich gerichtet ist. Die lautere Quelle der Wahrheit ist nicht erst aufzugraben, sie fließt, sie strömt; an uns ist es nur, in lauterer Weise daraus zu schöpfen.

Demnach kann ich die uralte, inhaltsschwere Frage: Was ist Wahrheit? nur an die höchste Instanz der Wahrheit, an das Wort Gottes, demüthig weitergeben und zu Füßen der Wahrheit selbst deren Aussagen über sich lauschen. Bei dieser Auscultation aber möchten wir wohl den Herzschlag der heiligen Schrift hören.

Die nothwendige zeitliche Beschränkung dieser Darlegung, für welche ich Ihre geneigteste Aufmerksamkeit mir erbitte, führt es selbstredend mit sich, dass Sie nicht ein System des ganzen Reichthums von der in der Schrift dargebotenen substantiellen Wahrheit hier zu vernehmen erwarten; aber auch schon mit Erfassung ihrer Grundwurzeln umfassen wir zugleich ihre weiten Verästlungen und köstlichen Früchte. Wir bestimmen daher den Gegenstand unserer Forschung näher dahin, dass wir

die biblischen Grundbegriffe der Wahrheit
aufsuchen.

Es gilt demnach, den Originalwörtern bis zu ihren primitiven Wurzeln nachzugehen, womit die oberste Instanz der Wahrheit selbst die Wahrheit bezeichnet.

Aus den Wörtern, welche die heil. Schrift in ihren beiderseitigen urkundlichen Sprachen gleichsam als Gefässe für den Begriff der Wahrheit braucht, wird sich aber nicht allein das Wesen christlich-theologischer Wahrheit, sondern auch das aussertheologischer Wahrheit ergeben, wie ja denn eben alle Wissenschaften der Wahrheit nachgehen, so dass der rechte Begriff von der Wahrheit, wie wir ihn von der h. Schrift er-

warten dürfen, die Wahrheit jeder Wissenschaft, je nach Gebühr, mit decken muss.

Beide canonische Ursprachen haben jede ein bestimmtes und constantes Wort für den Begriff der Wahrheit. Das Hebräische des Alten Bundes benennt sie mit der Wurzel יָדַע und der daraus hervorgegangenen Familie. Das Griechische des Neuen Testamentes mit dem auch in der classisch-griechischen Welt für das, was wahr, gewöhnlichen und durch dessen Adoption in die heilige Sprache dafür sanctionirten $\alpha\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ und dessen übrigen Formen.

Ein durch alle Sprachen hindurchgehendes Entwicklungsgesetz ist nun bekanntlich dieses, dass für alle und jede übersinnliche Begriffe, unter welche die Wahrheit unbezweifelt gehört, bloss sinnliche Bezeichnungen, nur Reproductionen der Anschauung existiren; Ausdrücke von ursprünglich materiellem Sinne, die aber, wie Stämme des Waldes durch Cultur nach und nach zu den feinsten Fruchtbäumen herangezogen werden, auch so allmählig immer höhern Entwicklungen entgegenreifen und — im steten Einklange mit der erst ebenfalls nur lallenden, dann immer articulirteren und verfeinerten Erkenntniss — mehr und mehr in das Unsichtbare hinüberreichen, dieses zuweilen auch phonetisch mit gleichsam lichten- den Umlauten. So z. B. das Sehnen von der Sehne, dem sich Dehnen und Gespanntseyn nach Etwas, gleichwie קָוָה und πείσμα Seil und Erwartung ist; so נָפֶשׁ und רוּחַ , ψυχή und πνεῦμα Wehen, Athem, Seele und Geist, wie auch *spiritus* und, nächst $\alpha\nu\epsilon\mu\omicron\varsigma$, *anima* und *animus*, und wie der auffahrende, brausende und läuternde Gisch und das luftige Gas in „Geist“ vollends entkörperpert erscheint.* In dieser Bewältigung der sinnlichen und dann noch mehr auch der übersinnlichen Welt hatten alle Sprachen eine grosse und lange Arbeit, einen hohen plastischen Bau zu voll-

* Ahd. *keist* (*gheist*), alts. *gêst*, angels. *gâst*, von *geisan* schlagen, treiben (woher noch *Geissel*), goth. *gáisjan* (*percellere*, *procellere*, anstürmen, hinbrausen). S. JAC. GRIMM, Gramm. II, 46 (*spiritus quo ferimur*), III, 390. ZIEMANN Ahd. WB. u. d. W. Hierzu vergl. noch θυμός von θύω , intr. auf-fahren, und selbst Act. 2, 2 vom erbrausenden Kommen des heil. Geistes $\text{ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας}$. — Aehnlich Seele, ahd. *se-ula* (*seola*), *sêla*, mhd. *sêle*, goth. *sdivala*, angels. *sâvel*, altn. *sâl*, nach GRIMM Gr. II, 99. III, 390 wohl Einer Wurzel mit *sâivs* Meeresfluth, als solche

führen, dessen Fundamente in tiefer Erde ruhen, worüber aber, Stein auf Stein und Stock auf Stock, eine stetige Kuppel emporsteigt, die in immer durchbrochenere und durchsichtigere, stets aber noch feste Zinnen ausgeht.

Die Forschung nach den uranfänglichen Elementen der uns jetzt in solch lichten Gestaltungen vorschwebenden Sprachbegriffe ist auch in der Regel durch den glücklichen Umstand ermöglicht, dass die betreffenden Wörter, wenn sie auch meist ihre Lebenskraft ausschliesslicher nach oben getrieben haben, entweder die Hülse ihres Samenkorns noch übriggelassen oder doch bei ihrem Entwicklungsgange Spuren davon den noch vorhandenen lebendig-organischen oder literarischen Sprachmonumenten aufgeprägt haben und so von ihrer allmäligen Entpuppung hier und da (im Hebr. zumal in den gleichsam urweltlichen Fossilien einiger späterhin nicht weiter vorkommenden Conjugationen, namentlich der Primitivconjugation Kal, z. Th. auch nur in den Dialecten) noch Ueberreste zur Orientirung vorliegen.

Jenes allgemeine Gesetz der Sprachbildung erleidet nun seine volle Anwendung auch auf die biblischen Bezeichnungen des Wahren. Die Frage nach der Primitivbedeutung beider Benennungen ist daher zunächst methodisch hier nothwendig; sie ist aber auch zugleich darum von höchster Wichtigkeit, weil die Urbedeutung eines Wortes durch dessen ganze Entfaltung hindurchscheint und, sowie die Wurzel allen Theilen des Baumes die Säfte assimilirend zubereiten und zuführen muss, bis zur höchsten Spitze den constituirenden Character bildet, wenngleich übrigens die beiden hier in Frage kommenden Urwörter, obwohl von anscheinend verschiedner Wurzelbedeutung ausgehend, namentlich auch im heiligen Sprachgebrauche auf merkwürdige Weise parallele, ja synonyme Phasen durchlaufen. Jedenfalls ist die Scala der sachlichen Bedeutungen beider Begriffe von ihrer sprachlichen Entwicklung unzertrennlich.

aber wohl *saivan* stürmisch bewegen (also wiederum *procellere*) wahrscheinlich. GRIMM: „die bewegende, wogende Kraft.“ — [Das Nähere zu den hier und da eingestreuten germanistischen Etymologieen z. Z., und wo etwas Anderes nicht bemerkt ist, vornehmlich bei SCHMITTHENNER, WB.]

A. Zuerst das אמן des Alten Bundes, welches als Verbum in den Conjugationen נִאֲמַן [נִאֲמָן], הִאֲמִין, den Nomm. אָמֵן, אֲמָנָה, אֲמָת, אֲמָן (אֲמוֹנִים), אֲמוֹנָה, אֲמָן, אֲמָנָה, und dem Adverbium אֲמָנָם (אֲמָנָם) erscheint.

So vor allem das Partic. נאמן, fest. Darum heisst es dort in der Weissagung auf Eljakim bei Jes. 22, 23 ff.: „und ich schlage ihn als Nagel במקום נאמן (in einen festen Ort) — und sie hängen auf an ihm alle Kostbarkeit seines Vaterhauses; — an diesem Tage, spricht der Herr Zebaoth, wird weichen der Nagel, der geschlagen נאמן, und er bricht ab und fällt, und verloren ist die Last, die an ihm.“ Wie hier מקום נאמן ein fester Ort, von dem ein dareingeschlagener Nagel losbricht, in ursinnlichster Bedeutung steht, ebenso auch בית נאמן ein festes, solides Haus (1 Sam. 2, 35. 1 Kön. 11, 38 mit בנה; 1 Sam. 25, 28 mit עשה); dieses auch im Verb. נאמן, feststehen, wie — sogar mit dem Zusatze עד עולם bis in Ewigkeit — in Nathans Weissagung an David 2 Sam. 7, 16: ונאמן ביתך וממלכתך עד עולם לפניך כסאך יהיה נכון עד עולם. Aehnlicher Weise dasselbe Wort (über Denselben) von dem am Himmel stehenden Monde Ps. 89, (37.) 38: כרחק יכון עולם. Und so auch אמנות 2 Kön. 18, 16 von Thürpfosten.

Wie hier das fest und sicher Stehende ist, so bildet es gleichermaassen den Gegensatz des Erschlaffenden und Sinkenden dort, wo (Exod. 17.) Moses, während des Kampfes

* Dass der „Zeuge in der Wolke“ in Gl. b eben nur wieder der „Mond“ von a sey, sagt uns schon das Parallelismusgefühl, wie denn nach Ausweis der letztangezogenen und merkwürdigerweise ebenfalls von David handelnden Stelle (2 Sam. 7, 16) auch die beiden, dabei gleichsam solennen, Verba parallel sind. (Im vorhergeh. V. des Ps. steht, nächst וְיָרֵם, auch sogar noch ausdrücklich וְיִשְׁתַּחֲוֶה.) Uebrigens bezieht man, was namentlich Gl. b an die Hand giebt, die Verba

Israels gegen Amalek, auf dem Berge stand, und „wie er hochhielt seine Hand, so übermannte Israel, und wie er senkte seine Hand, so übermannte Amalek; und die Hände Mosis waren schwer, und sie nahmen einen Stein und legten ihm unter, und er setzte sich darauf, und Aaron und Hur griffen in seine Hände von da einer und von da einer: יְדֵי יְדֵי אֲמֹנָה וְעַד בֵּא הַשֶּׁמֶשׁ und es wurden seine Hände Festigkeit (ἐσθηγ-
μέναι, LXX) bis zum Untergehn der Sonne.“

Als Gegensatz der Unruhe und Bewegung, als Ruhe-stand erscheint das Wort weiter Jes. 33, 6 אֲמֹנָה עֵתִיד und in der verbundenen Ausdrucksweise אֲמֹנָה וְשָׁלוֹם „Friede und Festigkeit“ (εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια 1 Thess. 5, 3), wofür wir „Ruhe und Friede“ sagen: so 2 Kön. 20, 19. Jes. 39, 8 (vergl. Zach. 8, 19 הָאֲמֹנָה וְהַשָּׁלוֹם); Jer. 14, 13 אֲמֹנָה וְשָׁלוֹם.* Ja selbst dem Wasser wird dieser Begriff des Festen zuertheilt, wo ihm Beständigkeit nachgesagt wird, z. B. Jes. 33, 16: „Er (der Gerechte) wird auf Höhen wohnen, Felsenfesten sind seine Zuflucht, sein Brodt wird gegeben, מִימֵי נֶאֱמָנִים seine Wasser sind beständig,“ ausdauernd: sonach ganz synonym mit אֵתֶן (urspr. Fels und fest) in נָחַל אֵתֶן (Deut. 21, 4. Am. 5, 24) als aushaltender, nieversiegender Bach.** —

direct auf den Mond und Zeugen in der Wolke: „wie Mond festgestellt ist ewig und Zeuge in der Wolke beständig.“ Das Feste und Beständige aber gilt deutlich genug von den unverrückten Bahnen, die es selbst dann sind, wenn der mit klarem allschauenden Zeugengesicht langsam dahinwandelnde Mond sich in Gewölk einhüllt: wodurch die sogleich folgende Schilderung des so tief getrübbten Königsglanzes bedeutsam schon mitangebahrt ist.

* Im Gegensatze von Schwerdt und Hungersnoth. So auch 33, 6 אֲמֹנָה וְשָׁלוֹם „Fülle von Frieden und Sicherheit,“ und 2 Chron. 32, 1 אֲחֵרֵי הַדְּבָרִים וְהָאֲמֹנָה הָאֵלֶּה וְגו' „nach diesen Geschichten und (dieser) Ruhe“ kam Sanherib. Derselbe Begriff als Eigenschaft der Rede דְּבָרֵי שָׁלוֹם וְאֲמֹנָה „Worte von Frieden und Beruhigung,“ Esth. 9, 30. Ebenso haftet auch dem wurzelverwandten אֲמָנָה bei Neh. der Begriff des Festen an, theils als fester Bund (10, 1 mit כֶּרֶת), theils sogar als feste Besoldung, Fixum (11, 23 mit דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ).

** Im Gegensatz hiervon heisst ein ausbleibendes und darum unzuverlässiges Gewässer Jer. 15, 18 אֶכּוּב מִיִּם לֹא נֶאֱמָנוּ (ein Lügner cet.), in rhetorischem Einklange mit Jes. 58, 11: מוֹצֵא מִיִּם אֲשֶׁר לֹא יִכּוּבוּ מִימֵי (,ein Wasserursprung, dessen Wasser nicht trügen“). — Wir sehen da, wie sich auch schon im physischen Gebiet an das Unbeständige der Gedanken und Ausdruck der Lüge anschliesst.

Desgleichen auch von langwierigen Wunden und dauern-
den Krankheiten Deut. 28, 59: מכות גדלות ונאמנות וחלים רעים
וּנְאֻמִּים. So hat auch die syrische Uebersetzung für *διὰ τὰς*
πυκνὰς σου ἀσθενείας 1 Tim. 5, 23: ܡܠܝܢ ܒܥܝܢܝܢ ܕܥܝܢܝܢ
„wegen deiner beständigen Krankheiten.“ *

Dieser Urbegriff des Festen und Beständigen, womit
ܡܢ hier von localen, socialen und temporalen Verhältnissen
vorkam, kehrt namentlich in der annoch unberührten causativen
Conjugation ܡܢܗ wieder als Stand halten,** wie in jener
schönen Zeichnung des Schlachtrosses bei Hiob (39, 24): „mit
Tosen und Toben schlürft's die Erde וְלֹא יֵאֱמָן כִּי קוֹל שׁוֹפָר und
hält nicht Stand,*** wenn Drommetenschall,“ ganz wie in
jenem westclassischen (Virg. Geo. 3, 83 f.): *si qua sonum*
procul arma dedere, stare loco nescit cet.

Aus diesem materiellen Gebiete gleichsam schon in das
tropische überspielend steht ܢܡܢ in demselben Buche (Hiob)
auch von Gelehrten und Weisen oder Rednern, inwiefern sie
nämlich selbstgewiss, tact- und wortfest,**** gleichsam allezeit

* Dasselbe Wort in der Peschito namentlich auch von beständigem oder
anhaltendem Gebet: so für *τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες* Röm. 12, 12

ܡܢܝܢ ܒܥܝܢܝܢ, Col. 4, 2 ܡܢܝܢ ܒܥܝܢܝܢ; so auch Act.

12, 5 für *προσευχῇ ἐκτενής* ܡܢܝܢ ܒܥܝܢܝܢ, und 1 Tim. 5, 5 *καὶ*

προσμένει ταῖς δεήσεσι ܡܢܝܢ ܒܥܝܢܝܢ.

** Aehnlich wie ܡܢ Jos. 3, 17 Stillstand (Halt) machend; oder ܡܢ
2 Chr. 18, 34: der in der Schlacht verwundete und aus dem Gefecht geführte
israel. König ܡܢܝܢ ܒܡܪܟܒܐ „war stillhaltend im Wagen“ (falsch LXX
ἑστηκώς).

*** Ohne sprachliche Begründung neuerlichst EBRARD (Hiob 1858): „und
kennt sich nicht.“

**** Wollte man das hebr. Wort vielleicht lieber zur Wurzel des aram.

ܡܢ Künstler (H. L. 7, 2), chald. ܡܢܝܢ, syr. ܡܢܝܢ (für *τεχνίτης* Hebr.

11, 10; vgl. Act. 19, 24. 38 ܡܢܝܢ *ars*), von ܡܢ „geschickt
sey n“ ziehen, dann würde sofort die Frage sich regen, ob nicht letzteres viel-
mehr eben in obiger Weise mit unsrem ܡܢ zusammenfalle als fest (und
fertig) in Kunst oder Wissenschaft, oder damit vertraut.

fix und fertig sind, 12, 20 (von Gott) מסיר שפה לנאמנים ושעם „der versagen macht Lippe Wortfesten (EWALD „Bewährten“) und Geschmack Greiser wegnimmt.“

Nach alle dem ist die Bedeutung des נא da, wo es zumal noch in der Sinnenwelt steht, allenthalben die des Festen und Beständigen, Stand- und Dauerhaften. —

Ehe wir nun diesen hebräischen Wurzel- und Stammbegriff des „Wahren“ verlassen und dem sich naturgemäss vergeistigenden Bedeutungsgeist des נא weiter nachgehen, scheint es angemessen, zunächst auf das griechische Zwillingswort des Neuen Testaments, das ἀληθής in seiner Urbedeutung, den Blick zu lenken.

B. Ἀληθής — im N. T. mit den Formen des Adv. ἀληθῶς, des Verb. ἀληθεύω, des Subst. ἀλήθεια und des Adj. ἀληθινόν — ist die Negation entweder der λήθη, des Vergessens, so dass wir ohne weiteres den in נא gewonnenen Sinn des „Unvergesslichen,“ nie der λήθη Anheimfallenden, somit Unvergänglichen wiederhätten; oder es ist unmittelbarer die Negation des λήθω oder λανθάνω, also das „Unverborgene,“ eine noch kräftigere Litotes zur Bezeichnung des Heraus- oder Hervorstehenden und kräftig Bestehenden, wie ja die Griechen auch sonst die Litotes zu recht positiven Begriffen verwenden, ich erinnere nur z. B. an ἀσφαλές, ἀτρεκές, ἀφελές, ἄφθονον, ἄβυσσος.* Ist nun auch bei solchen negativ, also grundsätzlich nicht primitiv angelegten, vielmehr gleich von Haus' aus etwas abstracten Ausdrücken, wie ἀληθής, das Aufsteigen zu ätherischen, übersinnlichen Bedeutungen rascher und die Spuren ihrer genetischen Jahresringe und ursprünglichen Zusammengehörigkeit mit dem materiellen Erdboden historisch schwächer und verwischter, als bei jenem rein substantiell entkeimten und sinnlich durchgearbeiteten נא der Hebräer; so weisen doch auch bei ἀληθής auf das Unverhüllte oder Unverhohlene, das Nackte (— wie ja die Wahrheit plastisch eben als nackt erscheint —), das Klare, dadurch aber Gewisse und Sichere, im N. T. noch die Ausdrücke ἀληθῶς γινῶναι (Joh. 7, 26. 17, 8), ἀληθῶς εἰδέναι (Act. 12, 11 wie Hiob 9, 2 כן כי ידעו נאמנים,

* Vergl. namentlich im Gegensatze 1 Tim. 6, 17 μηδὲ ἡλπιέναι ἐπὶ πλούτου ἀδηλόγητι, ἀλλ' ἐπὶ τῷ θεῷ [τῷ ζῶντι].

LXX ἐπ' ἀληθείας), d. h. etwas wirklich oder so erkannt haben, so wissen, dass jedes Dunkel und Schwanken ausgeschlossen ist, kurz etwas klar und fest wissen.*

Gleicherweise erinnern noch an diesen Ursprung des ἀληθές die correlaten Worte an Petrus im hohenpriesterlichen Palaste, Matth. 26, 73: ἀληθῶς (Luc. 22, 59 ἐπ' ἀληθείας) καὶ σὺ ἐξ αὐτῶν εἶ, καὶ γὰρ ἡ λαλιά σου δῆλόν σε ποιεῖ, ebenso 2 Cor. 4, 2 die Gegeneinanderstellung von τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης (das Versteckte, dessen man sich zu schämen hat) und der φανερώσεις τῆς ἀληθείας, womit der Apostel sich selbst darstelle πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.** So auch im Munde des Herrn selbst Joh. 3, (20.) 21: ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα, ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα; wie denn überhaupt die Bedeutungen von ἀλήθεια und φῶς, Wahrheit und Licht, die z. B. Ps. 43, 3 קִדְּשׁ לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ יִתְחַדַּח הַמָּחַךְ וְיִתְחַדַּח הַחֶלֶד verbunden sind, zumal im N. T. einander übertragen.

Wäre sonach einerseits das griech. ἀληθές als von λήθω ursprünglich das zu Tage Stehende, gleichsam à jour Sichtbare und Klare, wie andererseits das hebr. יָדָן das Feste und Dauerhafte, und sind ferner beide Ausdrücke in diesen Sprachen zugleich die stehenden Bezeichnungen der Wahrheit: so könnten wir uns ihre Urbegriffe schön in einander verschmelzen denken als ein Fest-helles, oder ein Lichthell-festes (wie 2 Petr. 1, 19 das „festre prophetische Wort als scheinendes Licht“) — etwa so wie den Diamanten, der hiernach vielleicht kein unangemessenes Symbol der Wahrheit seyn würde.***

* Wie jenes ebenfalls Wahrheit bezeichnende ausserbiblische ἀτρεκές von ἀ priv. und τρέω zittern, wanken herkommt und wandellos Feststehendes bedeutet, ebenso verbindet sich wenigstens die neutestamentl. ἀλήθεια naturgemäss gern mit dem Feststehn: das zeigt schon jene Schilderung der christlichen Ritterrüstung Eph. 6, 14., als deren erstes Stück sogleich genannt wird στήθε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ; ebenso nennt 2 Petr. 1, 12 ἐστηριγμένους ἐν τῇ παρούσῃ ἀληθείᾳ.

** S. Eph. 5, (12.) 13. — Unwillkürlich denkt man hier übrigens an יָדָן וְיָדָן als ἡ δῆλωσις καὶ ἡ ἀλήθεια (LXX) im hohenpriesterl. Brustschilde.

*** Als Erläuterung dieser Harmonie der so zu Deckung Eines Begriffs sich giebelartig verbindenden Ausdrucksweisen kann aus unserer ältern Gerichtssprache „handhaft“ dienen, welches, anscheinend dem יָדָן verwandter, dennoch offenbar (ἀληθές) bedeutet, z. B. handhafte d. i. offenkundige That. —

Ehe wir indess hierüber abschliessen, werfen wir noch einen vergleichenden Blick auf die uns mindestens ebenso nahestehende Muttersprache, von welcher ein entscheidender Lichtstrahl auch auf die griechische Wurzelbedeutung des „Wahren“ fallen dürfte. Was ist das deutsche „Wahr“ in seiner Urbedeutung? Das Wort ist alt,* älter als die geistige und sprachliche Verbindung Deutschlands mit Rom, und daher nicht etwa erst von *verum* abzuleiten; vielmehr stammt es, wie schon ADELUNG bemerkt, mit dem *verum* „aus einer und derselben gemeinschaftlichen ältern Quelle.“ Im Sanscrit *wara* lautend ist nämlich danach auch unser wahr ursprünglich so viel als stark, hervortretend, statthabend und stättig, seyend, bestehend und dauernd — also ganz und gar dem hebr. יָדֹן entsprechend. Wenn dagegen der genannte Germanist selbst, da er jene primitivere noch nicht kannte und nur ahnte, vielmehr die Ableitung vom alten *wahren* d. h. sehen (wovon noch gewahren, sich wahren d. h. vorsehen, mit bewahren, Gewahrsam, *custodia*, verwahren und verwahrlosen, wahrnehmen,** Wahrzeichen, Warte, *specula*, Wart, *inspector*, vgl. auch das franz. *garde*, ital. *guardia*, warten und erwarten, *expectare*, ebenso gewarten, gewärtig und gewärtigen, Anwartschaft s. v. a. Expectanz, auf- und abwarten,*** die Endung

Vielleicht dürfte man aber auch sagen, das neutestamentliche $\alpha\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ drücke negativ ganz ebendasselbe aus, was positiv das alttestamentliche יָדֹן , so dass sie beide, Setzung und Verneinung, einander zur um so absoluteren Bedeutung kräftig allseitiger Bezeugung der Wahrheit steigern, gleich jenem johanneischen (Ev. 1, 20) $\kappa\alpha\iota \omega\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\eta\sigma\epsilon \kappa\alpha\iota \omicron\upsilon\kappa \eta\rho\upsilon\eta\sigma\alpha\tau\omicron, \kappa\alpha\iota \omega\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\eta\sigma\epsilon\nu, \acute{\omicron}\tau\iota \omicron\upsilon\kappa \epsilon\iota\mu\iota \acute{\epsilon}\gamma\omega \acute{\omicron} \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$.

* „Es findet sich schon gleich bei dem Anfange der Schrift deutlich und völlig sicher, im Isidor und Kero, *uuaar, uuar, chiuuari*.“ (ADEL.)

** Vielleicht könnte man hierher auch wahrsagen als Gesichte sagen beziehen, wenn nicht auch *veridicus* ähnlich vorkäme, z. B. Cic. divin. 1, 45: *in rebus turbidis veridicae voces ex occulto missae esse dicuntur*. Vergl. dann auch das prophetische יָדֹן יָדֹן Dan. 11, 2; s. jedoch nachher unt. II.

*** Insofern hiernach wahr auch mit warten zusammenhängen würde, verdient Beachtung, dass יָדֹן auch spec. vom Kind-warten (Inachtnehmen, *tueri*, Abwarten) vorkommt als יָדֹן Wärter Num. 11, 12 $\text{שָׂארוֹ בְּחִיקָךְ}$, יָדֹן Wärter Num. 11, 12 $\text{שָׂארוֹ בְּחִיקָךְ}$, 2 Kön. 10, 1. 5. Jes. 49, 23. Esth. 2, 7. (V. 20 יָדֹן Wartung) u. יָדֹן Wärterin 2 Sam. 4, 4 יָדֹן Ruth 4, 16 „es nahm N. den Knaben und legte ihn in ihren Schooss יָדֹן .“

„wärts“ als Hinsicht, u. dergl.) vorschlug — eine jedenfalls erst zurückgebogene, übrigens dem Ereigniss von „Auge“ analoge Herleitung —, und wenn er selbst mit diesem „wahren“ als sehen das griech. ἀληθής schon in Verbindung brachte: so wäre unser wahr eigentlich das Wahrnehmbare, ins Auge Fallende, also ebenfalls wieder das Hervortretende, Heraus- und Bestehende, oder das emphatische Seyn. Für diese Bedeutung nun, worin מן, ἀληθής und wahr nach ihrer Ursprünglichkeit auf die überraschendste Weise alle drei zusammentreffen, sprechen insonderheit auch einige noch lebende Reste, unter welche ADELUNG selbst nicht nur unser war (Imperf.) und werden, sondern auch das schwedische *vara* und isländische *vera*, d. h. seyn, rechnet, noch sicherer aber jedenfalls unser Gegenwart (d. h. Daseyn, wie *praesentia*, παρουσία), gegenwärtig, und wahren gehört, welches ein kräftig beständiges Seyn bezeichnet,* ebenso wie umgekehrt, aber in gleicher Verbindung mit Ort, Eigenschaft und Zeit, wir noch immer ein Zeugniß für die Wahrheit als ein Bestätigen, Bekräftigen, Erhärten und Betheuern der Sache vorführen, welch letzteres (betheuern, vom mhd. *tiuren* „Kraft haben, fortbestehen“) von gleicher Wurzel ist als unser Dauern.

Von derselben Begriffsgenesis zeugt auch das hebr. קום erstehen und מן stehen, gleichwie ἀναστῆναι und στῆναι, von erstehender und bestehender oder ständiger Existenz.** So

Diesem מן eignet überhaupt auch der ebenso unserm Kinderwarten eigenthümliche Sinn des Tragens, wie ganz insonderheit Jes. 60, 4 בְּנִחִיךָ עַל הָאֲמִנִים עָלֵי חֹלֶעַץ (עַל צַד תִּנְשְׂאוּ 66, 12) und Klagl. 4, 5 הָאֲמִנִים עָלֵי חֹלֶעַץ (עַל צַד תִּנְשְׂאוּ 66, 12) „die gewartet (d. i. getragen) wurden auf Scharlach“ cet., und wie vielleicht auch jenes מן Spr. 8, 30 (als Inf.-Form eig. Wartung, dann, wie z. B. בְּכֹרְךָ) Wartekind (nach V. 24 f. geboren; SCHULTENS „*alumna*“): וְאִתָּהּ אֶצְלוֹ אֲמוֹן שְׁעִשׂוּעִים, וְאִתָּהּ שְׁעִשׂוּעִים יוֹם יוֹם מִשְׁחָקָהּ לִפְנֵי הוֹי, wo namentlich auch das שְׁעִשׂוּעִים bemerkenswerth ist wegen des Zusammentreffens mit den obigen Stellen bei Jes. bes. 66, 12 עַל צַד תִּנְשְׂאוּ וְעַל בְּרָכִים תִּשְׁעֲשְׂעוּ. — Zu Grunde liegt aber auch hier dem מן der Begriff entweder fester Stütze oder sorgfältigster und unverbrüchlicher Treue, wie sie gegen unmündige Pfleglinge, und daher auch der Sprache selbst (vergl. *bonne*, Muhme), so natürlich.

* Daher u. a. auch das trans. gewähren d. i. einem etwas werden lassen, leisten; Gewähr und Gewährleistung d. i. Einstehen, vgl. engl. *warrant*, franz. *garantir*.

** Wie denn eben auch das lat. *exsistere* eig. (sich) herausstellen

z. B. Deut. 19, 15: „auf Mund (Aussage) zweier oder dreier Zeugen יקום דבר, wird sich (als seyend) erweisen oder bestätigen d. h. constatiren eine Sache;“ so auch Hiob 22, 28: „bestimmst du Etwas, לך יקם so muss dir's erstehn“ (werden); so vor allem auch Ps. 33, 9: הוּא אָמַר וַיְהִי הוּא צִוָּה וַיַּעַמַּד, wo הוּא und עָמַד sogar parallel stehen. Vergl. Num. 23, 19.*

Aus jenen sonach synonymen oder polarisch sich ergänzenden Wurzelbedeutungen dessen, was im A. und N. T. fort-hin als Ausdruck für Wahrheit erscheint, entwickelt sich dann von dem beiderseitigen Eintritt in das tropische Gebiet an aufwärts mit organischer Gleichmässigkeit eine starke und fruchtbare Verästung, welche der Trennung in hebräischen und griechischen Bildungstrieb fernerweit nicht bedarf, da sie gleichen Evolutionsgesetzen folgend auch wesentlich nur synonyme Triebe erzeugte.

Hatten wir nun dem hebr. אָמַן gleichwie dem griech. ἀλη-
θής ihrer resp. Wurzelbedeutung nach überhaupt den sub-
stantiellen Urbegriff der **Beständigkeit** zu vindiciren; so wird
eben diese, die Beständigkeit, den Grundzug alles dessen

bes. aus Dunkel ans Licht, sammt *subsistere* und *consistere*, ferner *exstare*,
herausstehn und seyn, *constare* (*substare*) und *stare* selbst, und wie das
deutsche entstehen, erstehen, als zu seyn beginnen, bestehen und
beständig vom beharrlichen Seyn.

* So auch ἀναστῆναι von erstehenden oder aufkommenden neuen
Königen (wie Pred. 4, 15 יַעֲמֹד תַּחֲתָיו; Act. 7, 18), Anführern (Act. 5, 36 f.)
und Priestern (ἀνίστασθαι Hebr. 7, 11. 15); und dasselbe causativ in קִיּוּם
ebenfalls von Königen (1 Kön. 15, 4) oder Richtern (Richt. 2, 18), Pro-
pheten (Jer. 29, 15) und Priestern (1 Sam. 2, 35); ja selbst mit יָרַי
von der Inslebenführung einer Nachkommenschaft (Gen. 38, 8.
vgl. 2 Sam. 7, 12), wie ἀνιστάναι σπέρμα (Matth. 22, 24). Ebenso auch im
Syr. Aphel von ܥܡܡܐ für ἐγείρει (τέκνα, Matth. 3, 9), wie Pael *stabilire*,
confirmare (Ethpa. pass.), das Adj. ܥܡܡܐ *stabilis, firmus*; Partic. Peal

ܥܡܡܐ für μέλλοντα, Röm. 8, 38. — Und dass ebenso dem verwandten
יָרַי, errichtet seyn (im Arab. geradezu seyn) die Urbedeutung des Festen und
Dauernden eignete, ersieht man noch aus den Conjugationen (vgl. S. 5)
und Ableitungen, deren weiterhin besonders zu gedenken ist, aus dem sub-
stantivischen יָרַי Zuverlässigkeit, und aus יָרַי, als Adj. aufrichtig, als Adv.
richtig, als Partikel so (seyend).

bilden, was die heil. Schrift wahr nennt. Dies geschieht nun zwar begreiflicherweise nach vielen Seiten hin und daher mit mannigfachen Nuancen, die sich indess sämmtlich den beiden Wechselbegriffen anschliessen, welche das (in die Formel $A = A$ zu fassende) Wesen der Beständigkeit ausmachen und beide auch schon aus den bisherigen Aussagen von der Wurzelbedeutung der einschlagenden Wörter immer wieder auftauchen.

Die Beständigkeit erschöpft sich nämlich allein in den Begriffen

des **Seyns** und der **Beharrlichkeit**.

Beide gehören auch zu dem, was biblisch „wahr“ ist.

Zuerst das **Seyn** — und zwar im Gegensatz entweder der Nichtexistenz, oder des verhüllten und verfälschten Seyns, oder des blossen Wortes; positiv ausgedrückt: als die Existenz, als die Wirklichkeit und Aechtheit, und als die Thatsächlichkeit.

I.

Mit $\aleph$, als wahr, bezeichnet die heil. Schrift am tiefsten das Seyn im Gegensatze des **Nichtseyns**. *

In welches objective Wort aber fassen wir gegenständlich das an sich so abstracte und unendliche Seyn, dieses Meer der Meere, zusammen? — **Gott ist das Seyn**. Darum ist es christliche Grundlehre (Hebr. 11, 6): πιστεῦσαι δεῖ τὸν προς-

* Ganz so steht auch das deutsche „seyn,“ ahd. *sīn*, auf der Wurzel *si*, deren Urbedeutung ebenfalls ist fest seyn im Raume, und daher auch in der Zeit beharren, welches wiederum mit dem sinnlichen „hart“ in gleicher Wechselwirkung steht als *durare* mit *durus*. Nicht anders ist auch das Verb. „wesen,“ ahd. *wesan*, ursprünglich, — wie noch jetzt (ausser anwesend und Anwesenheit, abwesend und Abwesenheit sammt dem „Abwesen“ bei LUTHER Philipp. 2, 12 für ἀπουσία, 2 Cor. 10, 1. 11. 13, 2) vornehmlich das Substantiv „Anwesen“ zeigt, — wohnen, sesshaft seyn, bleiben (vgl. שׁוּב oder z. B. Ps. 37, 3 וְרַעְיָא אִמּוֹנָה, dazu unser gewohnen und gewöhnen), — örtlich fest- und zeitlich bestehen. Hiernach denn das vom alten Infinitiv *wesan* (wovon ein Ueberrest auch noch in „gewesen“ vorliegt) gewonnene Subst. „Wesen“ (*ens*, οὐσία) s. v. a. Substanz (*substantia* vom „stehen“ wie ὑπόστασις, näher noch ὑπαρξις), mit dem Adj. „wesentlich,“ deren Gegensatz das „Unwesentliche“ (Zufällige, als relative Negation) und das „Wesenlose“ (absolute Negation), und deren Vergehen ein „Verwesen“ (ein in das Nichtseyn übergehendes Seyn) genannt wird.

ἐρχόμενον τῷ θεῷ ὅτι ἔστι. Das Seyn ist im Alten Test. sogar der Name Gottes.* יהוה — wie man das allerheiligste Monogramm auch immer punctiren mag — es enthält in seiner (zugleich das היה in das substantiellere היה condensirenden) Wurzelsubstanz, sowie in seiner Modalform **das Seyn** nach intensivster Bedeutung wie nach allen Dimensionen, das absolute und ewige Seyn, das Urseyn, Ex. 3, 14 authentisch erklärt als אהיה אשר אהיה, weil dieses unbedingte Seyn nur allein sich selbst gleichen kann. „Ich bin das Λ und das Ω (Anfang und Ende), sagt Gott der Herr (Apoc. 1, 8), ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ.“ Daher auch die feierliche Schwurformel ה' יהוה „so wahr Jehovah lebt,“ d. h. (da היה in Laut und Sinn auch nur ein potenziertes היה ist) so wahr Jehovah Jehovah, Seyn und Leben ist. Dieses ה' יהוה wird zunächst nicht im Gegensatze seiner Geschöpfe, die ein Ausfluss seines Selbst- und Quelllebens sind,** sondern im Gegensatze dessen gesagt, was sich etwa neben „das Seyn,“ neben אהיה אשר אהיה stellen wollte, also im Gegensatze des Nichtseyns, — das Urseyn gegenüber dem Unseyn. Dieses aber, der volle Contrast des Seyns, sind die Götzen, die ebendarum als null und nichtig (הבלים, אלילים, און, און, לא אלהים, cet., s. u.) bezeichnet werden.

Im Gegensatze zu diesen „Nichtigkeiten,“ diesen Nichtexistenzen, wird nun der „lebendige Gott“ genannt אלהי אמת, bei welchem man (nach Jes. 65, 16) auch sich segnen und schwören soll, sowie אמן, ἀμήν, „Amen“ selbst auch die feierlichste Betheuerung ist, dass Etwas ist, so ist, oder seyn soll,*** und wie es andererseits auch im N. T. (Apoc. 3,

* S. später über „Bedeutung und Aussprache von יהוה.“

** Ueber das Verhältniss von Seyn zu Leben und Lebenserzeugung vergl. B. B. BRÜCKNER, *de notione vocis ζωή quae in N. T. libris legitur* (1858), p. 6: „τὸ ζῶν esse τὸ ὄν κινούμενον — Leben ist das webende Seyn;“ p. 15 sq.: „*summa vita non esse potest nisi summus fons vitae.*“

*** Z. B. Jer. 28, 6 „es sprach J. d. Proph. אמן כן יעשה יהוה“ (LXX ἀληθῶς), und dasselbe Wort so oft auch im Munde Jesu: ἀμήν (oder bei Johannes 1, 52. 3, 11. 5, 19 — wie unt. z. B. bei Neh. 8, 6 — ἀμήν ἀμήν) λέγω ὑμῖν, Matth. 16, 28 (wofür Luc. 9, 27 λέγω ὑμῖν ἀληθῶς), 23, 36 (Luc. 11, 51 καὶ λέγω ὑμῖν), Marc. 10, 15 (Luc. 18, 17 auch so); ja Marc. 8, 12 geradezu als Schwurformel, worauf εἰ nach bekanntem hebr. (ellipt.) Sprachgebrauch

14) heiliger Name ist: *τάδε λέγει ὁ ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστός καὶ ἀληθινός* (vgl. 19, 11). In solcher Entgegensetzung verbunden stehen beide bedentsam bei Johannes am Schlusse des 1. Br. (5, 20 f.): „Wir wissen, dass der Sohn Gottes gekommen und gegeben hat uns Verständniss, dass wir erkennen τὸν ἀληθινόν, und wir sind ἐν τῷ ἀληθινῷ . . . οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος· τεκνία φυλάξατε ἑαυτοῖς ἀπὸ τῶν εἰδώλων! Gleicherweise sagt der Sohn Gottes nicht allein: αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν (Joh. 17, 3), sondern weiter auch von Sich Selbst als gleich absolutem Seyn: ὥσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ (5, 26), und: ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ (14, 6). Und ebenso endlich von der dritten Person in dem dreieinigen Gott, vom heil. Geist (14, 16 f.): καὶ ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα, καὶ ἄλλον παρακλήτοιν δώσει ὑμῖν, ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾗ, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας. (16, 13) Ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, το πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν. Wozu die bündigste Erläuterung ist 1 Joh. 5, 6: τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια, so dass denn im heil. Geiste, ebenso wie in dem

(auch Hebr. 3, 11) im Sinne der Verneinung (Matth. 12, 39. 16, 4. Luc. 11, 29 οὐ). Vornehmlich aber erscheint *ἡδὲ* als feierliche Zustimmung der Gemeinde zum Preise des lebendigen Gottes: Ps. 106, 48 *הַלְלֵה לַיהוָה* und 1 Chr. 16, 36 *הַלְלֵה לַיהוָה*; Neh. 5, 13; 8, 6 *ἡδὲ ἡδὲ* mit Erhebung der Hände und Niederfallen zur Erde. Daher ist *ἡδὲ* oder *ἡδὲ ἡδὲ* überhaupt der feststehende Schluss der Doxologie geworden: s. Ps. 41, 14. 72, 19. 89, 53; und so auch *ἀμήν* in der Sprache des N. T., wie [beim Vaterunser Matth. 6, 13] stets bei Paulus Röm. 1, 25. 9, 5. 11, 36. Ephes. 3, 21. Philipp. 4, 20. 1 Tim. 1, 17. 6, 16. 2 Tim. 4, 18; auch Hebr. 13, 21; bei Petrus I, 4, 11. 5, 11. II, 3, 18; Jud. 25; Apoc. 1, 6. 5, 14 (*ἀμήν* der 4 Lebendigen mit Niederfallen der Aeltesten, s. ob. Neh. 8, 6). Vgl. auch 1 Cor. 14, 16 *πῶς ἐρεῖ τὸ ἀμήν ἐπὶ τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ ἐπειδὴ τί λέγετε οὐκ οἴδε;* — Daneben besagt dieselbe Acclamationsformel bei anderweitem Inhalte des Vorhergehenden eben auch, dass etwas seyn solle, wie Num. 5, 22 (*ἡδὲ ἡδὲ*); Deut. 27, 15—26. Apoc. 22, 20 vgl. 1, 7. Auch ist das *ἀμήν* überhaupt directer Gegensatz des *οὐ*. So die inhaltvolle Bejahung gegen die inhaltvolle Verneinung 2 Cor. 1, 19 f.: *ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς Ἰησοῦς Χριστὸς . . . οὐκ ἐγένετο ναὶ καὶ οὐ, ἀλλὰ ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν· ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ ναί, καὶ ἐν αὐτῷ* [LACHM. διὸ καὶ δι' αὐτοῦ] *τὸ ἀμήν τῷ θεῷ πρὸς δόξαν κ. τ. λ.*

Sohne, die Wahrheit selbst personificirt erscheint, woher auch 3 Joh. 12 das Zeugniß *ὑπὸ πάντων καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας*. So mag man denn eben auch nach biblischem Vorgange Gott in seiner Dreieinigkeit das absolute Seyn und den Urquell jeglicher objectiven Existenz sowie ihrer durchdringend vollkommenen Erkenntniß nennen, welche letztere überhaupt, vor Allem aber in Beziehung auf Gott selbst erst dann die ganze „Wahrheit“ real seyn wird, wenn wir Ihn sehen werden „wie er ist“ (*καθὼς ἔστι*), 1 Joh. 3, 2. Weil aber eben dieses *יְהוָה* das eigentliche Wesen Gottes ausmacht, demnach seine ganze, volle Grösse und Herrlichkeit umfasst, darum findet Hinwendung an Gottes *יְהוָה* auch da statt, wo man vielmehr eine besondere andere Eigenschaft angerufen erwarten sollte, wie wenn z. B. der Sünder (Ps. 143, 1 f.) fleht: „Jehovah, — in deiner Wahrheit (*באמתך*) antworte mir, in deiner Gerechtigkeit, und nicht geh in Gericht mit deinem Knecht!“ Hier umfasst nämlich *יְהוָה*, ähnlich wie eben auch *יְהוָה* und ausserdem namentlich *שׁוֹרֵה* (wobei Gott selbst schwört, Ps. 89, 36), Gottes ganze Majestät, sein gesamtes hochherrliches Seyn, welches sich in einzelnen Eigenschaften, vornehmlich auch in Gnade und Güte, *יְהוָה*, nur besonders manifestirt. Und so auch Gottes *ἀλήθεια* im N. T. Röm. 1, 25 *μετέλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα*, nachdem vorher V. 23 schon gesagt worden: *ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνοσ φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν*.*

* So kommt es, dass Gottes *יְהוָה*, *יְהוָה* cet. parallel stehen sowohl seine **Wunderbarkeit** Ps. 89, 6: *יְהוָה יִהְיֶה כְּלָאָה שְׁמִים פְּלִאָה* und seine **Macht** V. 9, bes. seine Rettungsmacht in grossen Nöthen Ps. 91, 4. 54, 7., wie namentlich auch seine ethischen Eigenschaften, die **Heiligkeit** Apoc. 3, 7 *τάδε λέγει ὁ ἅγιος, ὁ ἀληθινός*, 6, 10 *ἕως πότε, ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός, οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν* (vgl. ob. Ps. 54, 7., ebenso parallel Zach. 8, 3 *יְהוָה אֱלֹהֵינוּ* und *יְהוָה אֱלֹהֵינוּ*); — noch öfter aber eben die **Gerechtigkeit**, z. B. Deut. 32, 4: *יְהוָה יִשְׁפֹּט חָבֵל בְּצַדִּיק וְעַם יִשְׂרָאֵל*; Ps. 96, 13 *יְהוָה יִשְׁפֹּט נְאֻמִּים כָּל פְּקֻדֵּי*; 111, 7 f. *לְעוֹלָם עֲשִׂים בְּאֵמֶת וְיִשְׂרָאֵל*; 119, 75 *יְהוָה אֱלֹהֵינוּ* vgl. V. 137. 138. 142. 160. Jes. 42, 3 *יְהוָה יִשְׁפֹּט*, Zach. 8, 8; gleicherweise Apoc. 19, 11 der auf dem weissen Rosse sitzt [*καλούμενος*] *πιστός καὶ*

Dass aber dieses Seyn κατ' ἐξοχήν durchaus kein abstracter Begriff, sondern die absolute Realität, „das allerrealste Seyn“ und Wesen, also, wie eben אמן zuerst sagt, das Festbeständigste ist, bezeugen namentlich die oftmaligen bildlichen Bezeichnungen dieses יהוה z. B. als Schild, Fels, Berg und Burg.*

II.

Doch nicht nur dem absoluten Nichtseyn, auch dem verhüllten und verfälschten Seyn steht die „Wahrheit“ als das volle Seyn gegenüber. Dann ist das Wahre das Wirkliche und das Rechtgeartete und Aechte. Ersteres sowohl im Gegensatze blossen Sagens oder Hörensagens, — z. B. Gen. 42, 20 Joseph zu seinen Brüdern, sie sollen ihren angeblichen jüngsten Bruder herbringen וַיֹּאמְרוּ דְּבָרֶיכֶם (LXX κ. πιστευθήσονται τὰ ῥήματα ὑμῶν, vgl. V. 16); oder Deut. 17, 4 bei Anzeige und Untersuchung vorgefallnen Götzendienstes וְהָנָה אִמָּת נִכּוֹן (אמנה וגו' Jos. 7, 20 vgl.); oder 1 Kön. 10, 6 f., wo die Königin von Sabäa bekennt, was sie zu Hause von Salomos Weisheit gehört und nicht für

ἀληθινός [s. S. 29] καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ, und Joh. 7, 18 ὁ ζητῶν τὴν δόξαν τοῦ πέμψαντος αὐτόν, οὗτος ἀληθὴς ἐστὶ καὶ ἀδικία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν; — zumal aber die Güte und Gnade, als Gen. 24, 27 בהשמים חסדך אמונתך (לא עזב חסדו ואמתו וגו' Ps. 36, 6 (57, 4. 11. 108, 5) חסדי יהוה עולם אשירה לדר ודר אודיע אמונתך בפיו: 89, 2 f.; עד שחקים כי אמרתי עולם חסד יבנה שמים חסן אמונתך בהם (V. 15. 34. 50.) 40, 11 אמונתך וחשועתך אמרתי לא כחרתי חסדך ואמתך לקהל רב vgl. im flg. V. Gl. a. Gottes Barmherzigkeit, Gl. b. חסדך ואמתך; 25, 10. 92, 3. 100, 5. 115, 2. 117, 2; 86, 15: „Du Herr bist ein Gott barmherzig und gnädig, langmüthig ואמת חסד וגו'“ — Mag nun von dem allen auch gelten, als verschiedenen Ausstrahlungen, was UMBREIT (Die Sünde, Beitr. z. Theol. des A. T. 1853 S. 98) sagt: „die Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes ist die Beharrlichkeit in seiner Wahrheit, die Unveränderlichkeit seines heiligen Grundwesens,“ so geht doch ebendarum אמונה und אמת auf das „Grundwesen“ Gottes zurück, wie ja z. B. Jes. 38, 18 f. dem אמתך das ganze Du parallel steht; vergl. auch Ps. 119, 151: קרוב אתה יהוה: וכל מצותיך אמת.

* So לבוא בהר Jes. 30, 29 (צור חסיו בו V. 18. 37), אך הוא צורי וישועתי משגבי לא אמוט רבה Ps. 62, 3, יהוה אל צור ישראל יהוה סלעי ומצודתי: 18, 3 (צור עזי מחסי באלהים V. 7. 8), am vollsten Ps. 18, 3: ומפלטי אלי צורי אחסה בו מגני וקרן ישעי משגבי (vgl. V. 32. 47. Ps. 19, 15. 28, 7. 31, 4. 71, 3. 91, 2. 144, 2).

wahr gehalten (לֹא הֶאֱמִינִי) bis sie mit eigenen Augen es gesehen, אִמֶּת הִיָּה הַדָּבָר; — als auch im Gegensatze blossen Sehens, wie z. B. Act. 12, 9., wo Petrus im Gefängnisse des Nachts vom Engel, nach Entfallen der Fesseln, aufgefordert wird ihm zu folgen, und indem er's thut, οὐκ ᾔδει ὅτι ἀληθὲς ἐστὶ τὸ γινόμενον διὰ τοῦ ἀγγέλου, ἐδόκει δὲ ὄραμα βλέπειν. In demselben Sinne des wirklichen Geschehens Marc. 5, 33., als das blutflüssige Weib, durch heimliche Berührung des Kleides Jesu geheilt, auf seine Frage, Wer ihn berührt, „kam und fiel hin vor ihm καὶ εἶπεν αὐτῷ πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν“ (wo ἀλήθεια zugleich in seiner Urbedeutung als „Unverhohlenheit“ wieder recht klar erscheint und die Uebersetzung wohl auch lauten könnte: „und sagte ihm alles wie es war“).

Wie nun hier ἡ ἀλήθεια gleichsam Uebertragung bald des Wortes in Thatsächliches, bald des Factischen in Worte, so ist wiederum andererseits אֱמֶת, אִמֶּת und אֱמֶתָה (Gen. 20, 12), אֱמֶת (Hiob 12, 2), ἐν ἀληθείᾳ (Matth. 22, 16), ἐπ' ἀληθείας (Luc. 20, 21), ἀληθῶς cet. das ungetrübte, essentielle Seyn dessen was der Name sagt oder seyn soll, wobei namentlich das ἀληθῶς bedeutsam mit ὄντως wechselt. So Jer. 2, 21 אֱמֶת וָרֵעַ ächter Saame, der Contrast von שָׁרָר * Jes. 57, 4 oder, wie Deut. 32, 20., דֹּר תִּהְיֶה חֶמְדָּה בְּנִים לֹא אֱמֶת בָּם, d. h. deren reales Seyn entartet, nicht mehr das reine Seyn der Anlage und Bestimmung, nicht γνησιότης ist, wozu hinwiederum einen Gegensatz Jes. 63, 8 אֵין עִמִּי חֶמְדָּה בְּנִים לֹא יִשְׁקָר, eine exegetisch ergiebige Parallele aber die Combination der johann. Stellen bietet, Ev. 8, 47: ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ, τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει, und 18, 37: πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας, ἀκούει μου τῆς φωνῆς (vgl. 1 Joh. 4, 6). So ferner 1 Sam. 2, 35: „Ich will mir erstehn lassen כִּהְיוֹן נֶאֱמַן כֹּאשֶׁר בְּלִבִּי וּבְנַפְשִׁי יַעֲשֶׂה.“ So Christus von Nathanael (Joh. 1, 48): ἴδε, ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι (LUTH.: „ein rechter Israeliter, in welchem kein Falsch ist“); so namentlich von Christus, z. B.: „wir wissen, dass Dieser ist ἀληθῶς ὁ σωτὴρ

* Vgl. Spr. 11, 18 אֱמֶת שָׂכָר gegenüber שָׁרָר פֶּעַל, wie ja auch שָׁרָר s. v. a. grund- und erfolglos (1 Sam. 25, 21. Jer. 3, 23) und שָׁרָר Ps. 119, 78; 69, 5 parall. חֶסֶד; vgl. auch לִרְיָק Lev. 26, 20; רִיקָם Ps. 7, 5; εἰς κενόν Gal. 2, 2 cet.

τοῦ κόσμου (4, 42), — ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον (6, 14); — ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος (Matth. 27, 54), wofür bei Luc. 23, 47 ὄντως steht. Und so auch unpersönlich ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐγγελίου Gal. 2, 5 das unverfälschte, unverkümmerte Wesen des Evangeliums gegenüber pseudevangelischen Beschränkungen.

Es liegt aber im Wesen der Sache selbst, dass die lautere „Wahrheit“, die durchgängige Identität des concreten mit dem reinen Seyn, innerhalb der christl. Offenbarungsurkunde nur in Christo, dem Sohne Gottes, und in denen Er Gestalt gewonnen, realisirt erscheint. Wie vorhin Christus Sich Selbst „die Wahrheit und das Leben“ nannte, und wie sein Apostel (Eph. 4, 21) gleichsam mit einem neutestamentlich-griechisch übersetzten חַי וְקַי sagt: καθὼς ἔστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ; so betheuert derselbe Apostel Etwas aufs feierlichste damit: ἔστιν ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοί, ὅτι κ.τ.λ. (2 Cor. 11, 10). Diese Uebereinstimmung des wirklichen Seyns mit dem lautern Seyn Christi ist vielleicht am kürzesten ausgedrückt in dem hohenpriesterlichen Gebete (Joh. 17, 19): ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἑμαυτόν, ἵνα ὥσι καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ. — Daher vergesellschafteten sich in der h. Schrift mit der ἀλήθεια der Frömmigkeit wesentlich die auch der göttlichen ἀλήθεια so oft direct angeschlossnen Eigenschaften (S. 16 f.), nicht allein die Heiligkeit,* sondern namentlich auch die Güte und Liebe,** sowie die Gerechtigkeit;*** vgl. überhaupt 1 Cor. 5, 8: ὥστε ἐορτάζωμεν μὴ . . . ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας, ἀλλ' ἐν ἄζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας, und Eph. 5, 9:

* Vergl. Eph. 4, 24: ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.

** Z. B. Ps. 85, 11 וְגַלְגַּל נַפְשׁוֹ בְּחַסְדֶּךָ, Spr. 16, 6. 20, 28 וְצַדִּיק בְּחַסְדֶּךָ יִשְׁכַּח כָּסֶף בְּחַסְדֶּךָ וְכֶסֶד בְּחַסְדֶּךָ וְדַעַד בְּחַסְדֶּךָ וְלֵב בְּחַסְדֶּךָ; ferner 1 Cor. 13, 6 ἡ ἀγάπη — οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ; 1 Petr. 1, 22 τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγωνιότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς; 2 Joh. 3 ἔσται μεθ' ὑμῶν χάρις, ἔλεος, εὐφροσύνη . . . ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ.

*** Z. B. Ps. 85, 12. Jes. 16, 5 וְהָיָה כִּסֵּף וְיֶשֶׁב עָלָיו בְּאֵמָה, 48, 1 וּבְאֵלֵהי יִשְׂרָאֵל יִזְכִּירוּ לָא בְּאֵמָה, 48, 1 וּבְאֵלֵהי יִשְׂרָאֵל יִזְכִּירוּ לָא בְּאֵמָה; — Röm. 1, 18 τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων.

ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ, — wobei aber die ἀλήθεια allezeit die Hegemonie behauptet, wie sie denn auch an der Spitze jener Gott- und Menschen wohlgefälligen summarischen Ethik des Apostels steht, Philipp. 4, 8: τὸ λοιπὸν, ἀδελφοί, ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἀγνά, ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὐφρημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίσεσθε.*

Als das unverfälschte Seyn, als Wahrseyn stellt demnach ἀλήθεια zunächst eine innere Zuständlichkeit dar. (Bloss subjective „Ueberzeugungstreue“, wenn sie ein unwahres Object, einen Wahn hegt, nennt die heil. Schrift niemals „wahr“, so dass denn für biblische Wahrheit die Objectivität das Maassgebende bildet.) — Das Wahrseyn aber kann nicht immanent bleiben, sondern wird transeunt in Handlung und Wort.

Daher begegnet uns der vielleicht im Augenblicke befremdliche Ausdruck: die Wahrheit thun, עשה אמונה (z. B. Spr. 12, 22. 2 Chr. 31, 20 עשה הטוב והישר והאמת לפני יהוה, vgl. Gen. 24, 49. 2 Sam. 2, 15 ע' [עם] את אמת וחסד עשה, womit verwandt עשה באמת ובחמים Richt. 9, 16. 19 vgl. Ps. 33, 4), — ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, wie 1 Joh. 1, 6: „so wir sagen dass wir Gemeinschaft haben mit Ihm, und in der Finsterniss wandeln, ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν, wofür 2, 4 f. ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν, καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστὶ καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν· ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται.

Ebenso: „in Wahrheit wandeln.“ Im Alten Testamente הלך לפניך באמת (הלך, הלך), z. B. 1 Kön. 2, 4. 3, 6 הלך לפניך באמת (התהלך באמת, 26, 3 באמתך, Ps. 86, 11 באמתך) ובצדקה ובישׁרה לבב עמך

* Das Böse als Gegensatz des eigentlichen Seyns kommt nicht nur in der hebr. Sprache, wo נון und נשׁ (eig. Leerheit) moralisches u. physisches Uebel bezeichnet, קנין leer s. v. a. nichtswürdig (z. B. Richt. 9, 4. 11, 3. 2 Sam. 6, 20 vgl. Spr. 12, 11), sondern auch in unserer Muttersprache zum Vorschein, da hier z. B. eben „böse“, ahd. *pōsi*, das noch in „Posse“ vorliegt, nichtig und gehaltlos, und „übel“ ebenfalls nichtig war. Daher ADELUNG: „Ehedem bedeutete wahr auch gut“, wofür er aus Otfried anführt: „ist iz ubil odo (oder) uuar, gut oder böse?“ Ebenso ist „schlecht“ (schlicht) das eben nicht Hervorragende (*exstans*), also das Gegentheil von ἀλήθεια.

2 Kön. 20, 3 וַיֵּלֶךְ בְּלִבּוֹ שֶׁלֹּם וְגו' (mit dem Gegensatz *קָרַח* Jer. 23, 14); — im N. T. *περιπατεῖν ἐν (τῇ) ἀληθείᾳ* (2 Joh. 4; 3 J. 3 μαρτυρούντων σου τῇ ἀληθείᾳ καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς, wofür Gal. 2, 14 bestimmter *ὁρθοποδεῖν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου*), gleichbedeutend mit *ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν* (1 Joh. 1, 7), und im Contrast mit *ἐν τῷ σκότει περιπατεῖν* (Vs. 6) und mit *περιπατεῖν ἐν ματαιότητι τοῦ νοός αὐτῶν* (Eph. 4, 17 ff.), wie denn eben subjective Einfälle des Verstandes dem objectiven Seyn, der *ἀλήθεια*, gegenüberstehen.* — Und weil es ein Bethätigen, ein „Thun“ der *ἀλήθεια* giebt, darum heisst es (Apoc. 14, 13) von denen, „die in dem Herrn sterben: sie ruhen von ihren Arbeiten, denn ihre Werke folgen ihnen nach“, indem es eben Werke der *ἀλήθεια*, des „Bestandes“ gewesen und daher kraft dessen mit übergehn müssen zur Ewigkeit (Matth. 25, 24 ff.). Wie demnach hier bei den Werken das „Wahre“ als das Seyende und Lebendige das Gute und Göttliche ist, so sind umgekehrt todte Werke, *νεκρὰ ἔργα*, „böse“, von denen Bekehrung statt finden muss zum Glauben an Gott (Hebr. 6, 1), und Reinigung des Gewissens im Blute Christi *ἀπο νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι [καὶ ἀληθινῷ]* (9, 14).

Zu dem Wandel in Wahrheit gehört nothwendig der Weg der Wahrheit d. i. der zum rechten Ziele führende Weg, wie dort schon Elieser, als er die Braut für seines Herrn Sohn in der Ferne gefunden, anbetend Ihn pries *אֲשֶׁר הִנְחֵנִי בְּדֶרֶךְ אֱמֶת* („der mich geleitet im Weg der Wahrheit, Gen. 24, 48) und zu demselben heiligen Führer wieder sein Sänger fleht *הַדְרִיכֵנִי בְּאֵמֶת* Ps. 25, 5.**

* Deren Widersacher heissen daher weiter V. 18 *ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ*, vergl. 2 Tim. 3, 8 *οὗτοι ἀνθίστανται τῇ ἀληθείᾳ, ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν, ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν*, oder (1 Tim. 6, 5) *διεφθαρμένοι τὸν νοῦν καὶ ἀπεστερημένοι τῆς ἀληθείας*, während dagegen *ἔστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ* (Eph. 4, 21). Führt demnach die Entfernung von der Wahrheit zur Sünde, so ist die Sünde hinwiederum ein Hinderniss der Erkenntniss der Wahrheit, wie (2 Tim. 3, 7) die sündhaften und lüsternen Weiblein sind *πάντοτε μανθάνοντα καὶ μηδέποτε εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν δυνάμενα*.

** Zur Erläuterung dient hier, dass Ps. 119, 30 *אֱמֶת* zu den göttlichen *מִשְׁפָּטִים* im Parallelismus steht, daher auch gradezu dafür *עֲדוּתִי* V. 14, *פְּקוּדִיךָ* V. 27, *מִצְוֹתֶיךָ* V. 32, und *חֻקֶּיךָ* V. 33. Dafür auch

Häufiger, als die Congruenz der individuellen That mit dem gottgewollten lautern Seyn erwähnt ist, wird diese ἀλήθεια auf das Wort bezogen, wie denn auch bei uns Wahrheit zumeist in solchem mehr formell scheinenden, eigentlich aber doch gänzliche und volle Wiedergabe der Sache meinenden Sinne von der Uebereinstimmung des Ausdrucks mit der damit zu bezeichnenden Realität verstanden wird.* Dieses in der einfachsten Form z. B. אמרו אמת Jes. 43, 9; אמר יהוה חכי אמר לא ידברו למדו לשונם דבר שקר Spr. 8, 7; וחועבת שפתי רשע Jer. 9, 4; לא יבחנו דבריכם האמת אחכם ואם לא — τοῦτο ἀληθὲς εἰρηκας Joh. 4, 18; ἐν τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ὁ ἀληθινός 4, 37 (s. u. III, 3); πάντα ὅσα εἶπεν Ἰωάννης περὶ τούτου, ἀληθὴ ἦν 10, 41; κακεῖνος (ὁ ἑωρακὼς) οἶδεν ὅτι ἀληθὴ λέγει 19, 35; — neben das Gegentheil gestellt z. B. Spr. 12, 19 שפת אמת חכון שקר לעד ועד ארגיעה לשון שקר Röm. 9, 1 (s. u.), Eph. 4, 25 (ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος λαλεῖτε ἀλήθειαν), 1 Tim. 2, 7 (ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι), Jac. 3, 14 (μὴ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε κατὰ

schlechthin Gottes Weg oder Wege: V. 37 בדרך חיי V. 3 בדרך, V. 15 בפקודיך אשיחה ואביטה ארחיך, hier mit den speciell zutreffenden Verben des „Nachdenkens“ über die „Vorschriften“ und des „Hinschauens“ auf die „Wege“. Dahin gehört auch das Festrichten der Wege durch Beobachtung der göttlichen Gesetze V. 5 אחלי יכנו דרכי לשמר חקיך, und das Festrichten der Schritte durch dieses Wort V. 133 פעמי חכן באמרחך, ebenso das Erleuchten des Fusspfades durch dasselbe V. 105 נר לרגלי דברך ואור לנתיבותי. Dass dieser Weg der Wahrheit durch Ausschreitung auch verlästert werden könne, sagt 2 Petr. 2, 2 δι' οὗς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημηθήσεται. Das Halten des Wortes Gottes dagegen behütet vor „jedem bösen Pfade“ Ps. 119, 101 und „jedem Pfade der Lüge“ V. 104. 128 vgl. 29. Denn „alle Wege des Herrn sind Güte und Wahrheit denen, die halten seinen Bund und seine Zeugnisse“ (Ps. 25, 10), womit fast wörtlich übereinstimmt in den Gesichten des N. B. Apoc. 15, 3 (vgl. 16, 7. 19, 2): δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ αἱ ὁδοί σου, ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν. (S. u. S. 29.)

* Das nur ganz gerechte und natürliche Sich-decken einer Realität und des Wortes dafür wird am ersichtlichsten daran, dass im Hebräischen das Wort (דבר, דברים z. B. Pred. 7, 8. 2 Kön. 17, 11 ויעשו דברים רעים) wie im Griechischen ῥῆμα (namentlich bei Lucas, z. B. 1, 37 οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα, vgl. Gen. 18, 14; 2, 15 ἴδωμεν τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονός, 19. 51. Act. 5, 32. 10, 37 ff. τὸ γεγόμενον ῥῆμα) gradezu für Thatsache gebraucht scheint oder vielmehr diese in jenem wirklich aufgeht, sowie ihm andererseits wieder zu gleichem Dienst πρᾶγμα entgegenkommt; vergl. auch II. 15, 234 φράσσομαι ἔργον τε ἔπος τε, und Od. 2, 272 τελέσαι ἔργον τε ἔπος τε.

τῆς ἀληθείας), 1 Joh. 2, 4 (ψεύστης ἐστὶ καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν). Ganz insonderheit wird diese Eigenschaft der Rede, dass sie wahr d. h. dem wirklichen Seyn congruent sey — wofür negativ Aristoteles (Metaph. 8, 10) treffend sagt: ἔψευσται ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα — dann erwartet, wenn sie zu ihrer Beglaubigung das Urseyn, Gott, anruft, also bei dem Eide, wovon es heisst: „wie oftmals soll ich dich schwören lassen יהוה בשם אמת רק אלי רק (1 Kön. 22, 16. 2 Chr. 18, 15) und יהי יהוה בנו לעד אמת ונאמן וגו' (Jer. 42, 5), ebenso wie der Apostel (Röm. 9, 1) die Wahrheit mit Berufung auf den Sohn und den h. Geist betheuert: ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, συμμαρτυροῦσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Aehnlich auch, obwohl hier אמת subjectiv, Ps. 145, 18: „Nahe ist Jehovah allen die ihn rufen, allen die ihn rufen באמת“ d. i. so wirklich seyend, wie ihr Wort lautet, oder auch wie das Thun behauptet, z. B. Jos. 24, 14 עבר יי' בחמים עבר יי' באמת בכל לבב (Vgl. üb. ἀληθινόν S. 29).

Wie nun die Berufung auf die absolute persönliche Wahrheit, auf Gott, der concreten Aussage das Siegel der Wahrheit aufdrückt, so ist selbstverständlich das Wort Gottes selbst auch die absolute verbal-reale Wahrheit, wie dies namentlich in dem grossen Hymnus auf Gottes Wort Ps. 119 durchgeführt ist.* Dass dieses Wort „der Wahrheit“ im Gesetz Mosis geschrieben und in Levis Mund gelegt sey, sagt u. a. Dan. 9, 13: כִּאֲשֶׁר כָּתוּב בַּחֹרֶת מִשָּׁה... לְהַשְׁכִּיל בְּאֵמֶתךָ und Mal. 2, 6: תּוֹרַת אֱמֶת הִיטָה בְּפִיהוּ. Diese Wahrheit Gottes ist ferner im Munde seiner Propheten,*** vor Allen aber im Munde „des Sohnes“, durch welchen Gott „am letzten zu uns ge-

* Z. B. V. 42 ff.: „ich vertraue auf dein Wort, Und nicht reiss aus meinem Munde das Wort der Wahrheit (דְּבַר אֱמֶת)“, welchem wieder Gottes „Rechte“ (מִשְׁפָּטִים) parallel stehen und Seine תּוֹרָה, פְּקוּדִים, עֲדוּת, מִצְוֹת und חֻקִּים erläuternd folgen (V. 44—48), die ja auch den ganzen Psalm durchdringen (s. ob. u. das. auch Ps. 26, 3. 86, 11): vergl. namentlich auch V. 30. 86 u. 151 כָּל מִצְוֹתֶיךָ אֱמֶת, 89 f. לְדֶר וְדֶר אֱמוּנָתְךָ: לשם יְהוָה דְּבַר נֶצֶחַ בְּשָׁמַיִם: לְדֶר וְדֶר אֱמוּנָתְךָ V. 142, welches im hohenpriesterlichen Gebete (Joh. 17, 17) also wiederkehrt: ἁγιάσουσιν αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ [σου], ὁ λόγος ὁ σὸς ἀληθείᾳ ἐστίν.

** Vergl. 8, 12: der proph. Feind, welcher den Tempelbestand umwarf cet., er warf auch אֱמֶת אֶרְצָה.

*** Wie dort die Wittve zu Sarepta, nachdem Elias ihr Kind wieder ins

redet hat“ (Hebr. 1, 1). Denn dieser, wie oft spricht er also: ἐγὼ ὅτι τὴν ἀλήθειαν λέγω, οὐ πιστεύετε μοι — ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει (Joh. 8, 45. 47); ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς (V. 31 f.); τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα, ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ (V. 40). Und ebenso wiederum seine Apostel, wie Paulus, welcher (2 Tim. 2, 15 f.) τὸν λόγον τῆς ἀληθείας entgegensetzt den βεβήλοις κενοφωνίαις; wie Johannes (1 Joh. 4, 6): „Wir sind aus Gott! wer Gott erkennt, höret uns; wer nicht ist aus Gott, höret uns nicht: darin erkennen wir τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.“ Denn „erzeugt“ hat uns Gott nach seinem gnädigen Willen λόγῳ ἀληθείας, zu Erstlingen (Jac. 1, 18), die aber, muthwillig sündigend, μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας fürder kein Sühnopfer haben (Hebr. 10, 26 f.). Dass aber auch diese göttliche ἀλήθεια eine in das Wort des Evangeliums gefasste sey, bezeugen die nähern ausdrücklichen apostolischen Angaben von einem προακοῦσαι ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου (Col. 1, 5), einem ἀκοῦσαι τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας (Eph. 1, 13). Dies gilt insonderheit auch von dem Wandel nach der Wahrheit, als einem ὀρθοποδεῖν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου (Gal. 2, 14). Die Hauptsumme von diesem allen aber ist wiederum zusammengeschlossen in dem hohenpriesterlichen Gebete (Joh. 17, 17): ἁγιάσον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ [σου]· ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν. Gleichwie umgekehrt das altevangelische Symbolum „V. D. M. I. AE.“ — τὸ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα (τοῦτο δέ ἐστι τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς, 1 Petr. 1, 25) — nichts Andres ist als eine Umschreibung dessen: das Wort Gottes ist die absolute Wahrheit.

Dasselbe gilt auch von dem gesteigerten Ausdrucke für Wort und Rede, nämlich von dem Zeugnisse, der μαρτυρία und der μαρτυρία als einer ἀληθείας (oder ἀληθινῆς, S. 29), welche Augenzeugen ablegen, wie Johannes,* und im allervoll-

Leben gerufen, es ausspricht: „jetzt da weiss ich, dass ein Mann Gottes du bist, וְדָבַר יְהוָה בְּפִי כִּמְאֵל“ (1 Kön. 17, 24).

* Joh. 21, 24: οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ

kommensten Sinne der Herr selbst, der da spricht (Joh. 18, 37): „Ich bin dazu geboren und dazu gekommen in die Welt, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ“, und dessen Zeugniß „wahr“ ist, d. h. das zu bezeugende Seyn und Wesen deckt oder auf Wirklichkeit beruht und dadurch auch selbst erst zu wirklichem Seyn gelangt ist, indem es mit dem Zeugniß und Gericht des absoluten Seyns zusammensteht. Denn es ist zugleich und wesentlich ein Zeugniß Dessen, der ihn gesandt: ἐὰν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, ἡ μαρτυρία μου οὐκ ἔστιν ἀληθής· ἄλλος ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ, καὶ οἶδα ὅτι ἀληθής ἐστὶν ἡ μαρτυρία ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ (wofür übrigens auch noch menschlicherseits der Täufer gezeugt habe): Joh. 5, 30 ff. Und als die Pharisäer verächtlich bemerkten: „Du zeugest von Dir Selber! Dein Zeugniß ist nicht wahr!“ erwiedert der heilige Zeuge, auch wenn er von Sich Selber zeuge, sey das Zeugniß wahr, theils an sich, weil Er, und nur Er, das Woher seines Kommens und das Wohin seines Gehens kenne, theils für sie, da nach ihrem Gesetze zweier Menschen Zeugniß ein wahres sey: nun aber — ἐγὼ εἰμι ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμαυτοῦ, καὶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πέμψας με πατήρ: 8, 13 ff. Ganz ebenso wie mit dem Zeugniß verhält es sich auch mit dem daher, und nach Maassgabe der obigen Wechselwirkung von Wahrheit und Gerechtigkeit, derselben Rede sogleich angeschlossene Gericht (8, 15 ff.): auch dieses, wie das Zeugniß, muss, um wahr zu seyn, auf der Wirklichkeit beruhn d. h. das zu richtende Seyn und Thun vollkommen decken. Menschliches Gericht, mag es auch immerhin relative Wahrheit haben (וְכִי יִכּוֹן כִּסְאוֹ לְעַד יְכוֹן Spr. 29, 14), ist solcher Forderung nicht gewachsen, nur das göttliche ist es, nur das absolute Seyn versteht und würdigt alles Seyn und Thun gerecht: ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε, ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδέν, καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγὼ, ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθής ἐστὶν, ὅτι μόνος οὐκ εἰμί, ἀλλ’ ἐγὼ καὶ ὁ πέμψας με πατήρ — Joh. 8, 15, f., wo indess die LA. ἀληθινὴ eine besondere Modification einführt (s. u. S. 29) —:

[ὁ] γράψας ταῦτα, καὶ οἶδαμεν ὅτι ἀληθής ἐστὶν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ (vgl. später üb. d. Epilog. d. Ev. Joh.); 3 Joh. 12. Tit. 1, 13. Vergl. auch unt. S. 29 Joh. 19, 35: ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, καὶ οὐδεὶς οἶδεν ὅτι ἀληθὴ λέγει.

dieses übrigens nur harmonisch mit Psalter (19, 10) יהוה יי שפוט ויהי יקר צדקו וימלא und Apocalypse (16, 7. 19, 2) ναί, κύριε ὁ θεός, ὁ παντοκράτωρ, ἀληθινὰ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις σου (vgl. S. 29).

Diesem göttlichen Wort, Zeugniß und Gericht, welches souveraine Wahrheit und Norm aller Wahrheit ist, steht nun im allgemeinen das menschliche gegenüber (wie es Röm. 3, 4 heisst: γινέσθω ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης), und zwar theils als rein sachlicher (dogmatischer) Irrthum, z. B. 2 Tim. 2, 18 f.: Hymenäus und Philetus περὶ τὴν ἀλήθειαν ἡστόχησαν λέγοντες τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι, καὶ ἀνατρέπουσι τὴν τινῶν πίστιν (ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἔστηκεν), oder 1 Joh. 1, 8: „so wir sagen, wir haben keine Sünde, ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν; theils als intellectuelle Trübung aus Leidenschaft, wie dort Paulus auf den Ausruf des Festus: μαίνῃ, Παῦλε! antwortet: οὐ μαίνομαι, κράτιστε Φῆστε, ἀλλ' ἀληθείας καὶ σωφροσύνης ῥήματα ἀποφθέγγομαι (Act. 26, 24 f.); theils als absichtliche moralische Täuschung, wo der ἀλήθεια die πρόφασις entgegensteht (Phil. 1, 18), oder wie man einen Andern richtend eben damit sich selbst verdammt, indem man selbst dasselbe thut; wovon der Apostel (Röm. 2, 2) sagt: οἶδαμεν δὲ, ὅτι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐστὶ κατὰ ἀλήθειαν ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας.

Zur göttlichen Wahrheit, im Wort und Zeugniß an die Welt ergangen, überhaupt verhält sich aber der Mensch nicht als ein sie Lernender oder selbst Ergreifender; weil sie vielmehr wesentlich transscendentes Seyn betrifft, zu dessen Erschauen die Sehkraft seiner Erkenntniß nicht hinreichende Tragweite hat, so muss der Mensch, der sie nicht greifen kann, von ihr ergriffen werden (d. i. καταληφθῆναι ὑπὸ Χριστοῦ Phil. 3, 12), von ihr sich ergreifen lassen. Daher das Empfangen dieser höhern Wahrheit, des im göttlichen Wort enthüllten Seyns, ein Gehorchen, ein Glauben ist, πείθεσθαι τῇ ἀληθείᾳ (Gal. 5, 7), πιστεύειν τῇ ἀληθείᾳ (2 Thess. 2, 12).*

* Dass auch πείθω, πείθομαι, πέπεισμαι (Röm. 8, 38) mit ihrer Weiterentwicklung, namentlich πίστις, πιστεύω cet., ursprünglich einen physisch anschaulichen Sinn, und zwar des Festigens und Festseyns, der namentlich auch in πιστός hervortritt, trugen, zeigt der noch erhaltene Rest der Primi-

Dieses „der Wahrheit Gehör geben und gehorsamen“ hat auch in der That vornehmlich eine practische Seite; daher die *μη πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ* vielmehr sind *εὐδοκήσαντες ἐν τῇ ἀδικίᾳ* (2 Th. 2, 12), die *ἀπειθοῦντες τῇ ἀληθείᾳ* vielmehr sind *πειθόμενοι τῇ ἀδικίᾳ* (Röm. 2, 8). Die *πίστις* und *ὑπακοή* τῆς ἀληθείας dagegen erzeugt erst die Erkenntniss der Wahrheit, wie denn verbunden werden *πίστις καὶ ἀλήθεια* (1 Tim. 2, 7) und noch deutlicher *πίστις καὶ ἐπίγνωσις ἀληθείας* τῆς κατ' εὐσέβειαν (Tit. 1, 1), sowie *οἱ πιστοὶ καὶ ἐπεγνωκότες τὴν ἀλήθειαν* (1 Tim. 4, 3), gemäss dem Bekenntniss: *ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* (Joh. 6, 69), und zwar dies auch nach dem Worte des Herrn selbst (Joh. 7, 17): „so jemand will Dessen Willen (der mich gesandt hat) thun, *γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς πότερον ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν*“, und wiederum (8, 31 f.) an die *πεπιστευκότες αὐτῷ*: „so Ihr bleibet in meinem Worte, *ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστὲ καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν*. Dasselbe erzeugt aber auch zugleich eine durchdringende Heiligung der Seele, wie Petrus sagt (I. 1, 22): *τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας*, — vergl. Paulus (2 Thess. 2, 13): *ὅτι εἴλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς [Var. ἀπαρχὴν] εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας*.

So ist denn auch hier *ἀλήθεια* als das eigentliche Seyn in Gott zugleich Gegensatz alles Ungöttlichen und Bösen (d. i. Nichtigen, S. 20); und wer sie erfasst, hat dieses Seyn erfasst, das für ihn ebenfalls nur ein göttlich-seliges seyn kann. Während aber so die lautere, die wahrhaft göttliche Wahrheit allezeit Leben und Seligkeit giebt, bringt ihr Gegensatz Tod und Verderben: eine Lehre und Erfahrung, die ein ganz besonderes Merkmal zur Unterscheidung von Wahrheit und Irrthum bildet. Ist nun eben dies der durchdringende Inhalt des ganzen Wortes Gottes und auch dieser Untersuchung, so bezeugen es ganz insonderheit die Apostel Paulus, 1 Tim. 2, 4 von Gott unserm Heilande, *ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν*, gleichwie Jacobus, schliessend: *ἀδελφοί μου, ἐάν τις ἐν ὑμῖν πλανηθῇ ἀπὸ*

tivbedeutung in *πεῖσμα* Seil (vergl. ob. S. 3); also gleichsam fesselnde Rede, Gebundenheit im Glauben. Vergl. *δεδεμένος τῷ πνεύματι* Act. 20, 22.

τῆς ἀληθείας καὶ ἐπιστρέψῃ τις αὐτόν, γινωσκέτω ὅτι ὁ ἐπιστρέψας ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ, σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν.

Dabei ist noch höchst beachtenswerth dieses, dass die Erfassung des höhern Seyns, der ἀλήθεια, mittelst der πίστις, sich von der geoffenbarten concreten ἀλήθεια aus noch auf Weiteres erstreckt, dass man nicht bloss dieses Wasser des Lebens trinkt, sondern damit zugleich einen Quell in sich springen fühlt, der, spricht der Herr, ins ewige Leben quillt (Joh. 4, 14), und: „so jemand dürstet, er komme zu mir und trinke! wer an mich glaubet, — Ströme werden aus seinem Leibe fliessen lebendigen Wassers“ (7, 37 f.). Was das sey, sagt der ihm an der Brust lag denen, die es erfahren haben, also (1 Joh. 2, 20 f. 27): „Ihr habet eine Salbung (χρῖσμα) von dem Heiligen und wisset alles — und habet nicht nöthig dass jemand euch lehre, sondern wie dieselbe Salbung euch lehrt über alles und wahr ist und nicht Lüge ist, und so wie sie euch gelehret, darin bleibet!“ Das ist jener instinctive heilige Tact der im Glauben mit der Wahrheit lebendig Verbundenen auch für das, was sie noch nicht distinctiv erkannt haben, τῶν διὰ τὴν ἔξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἔχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ (Hebr. 5, 14).

Noch giebt es aber eine Wahrheit des göttlichen Wortes, die nicht an bereits Seyendem oder Geschehenem sich erweist, die vielmehr gleichsam nur ein proleptisches Seyn hat, erst im Verlauf der Zeit Ja und „Amen“ werden kann. Das sind Aussagen und namentlich Voraussagungen, die sich als von der Wirklichkeit gedeckt erst noch erweisen, sich **bestättigen**, bewahrheiten oder bewähren („wahr werden“) müssen. Eben nun auch hiervon wird נאמן (LXX meist πιστοῦσθαι) cet. gebraucht, namentlich von Erfüllung göttlicher Rathschlüsse und Zusagen, wie Jes. 25, 1 עֲשֵׂה פֶלֶא עֲצוֹת מִרְחָק 1 Chr. 17, 23: אָמֵן אֱמֹנָה, oder in dem Gebet Davids 1 Chr. 17, 23: „und nun, Jehovah, das Wort, das du geredet über deinen Knecht und über sein Haus, אָמֵן עַד עוֹלָם bewahrheite (beglaubige) sich (für אָמֵן 2 Sam. 7, 25 הָקֵם vgl. V. 28 יְהוֹי אֱמֹנָה) in Ewigkeit, und thue, wie du geredet hast!“ womit in Wechselverhältniss steht das sogleich folgende וְיָאֵמֵן וְיִגְדַּל שִׁמְךָ עַד עוֹלָם (das Wahr- und Grosswerden des heiligen Namens an die

Bewahrheitung jener Verheissung geknüpft), und wiederum das Gebet Salomos 1 Kön. 8, 26 (vgl. 2 Chr. 1, 9): „und nun, Gott Israels, es mögen sich doch ja bewahrheiten (נִי יְדַנֵּי) deine Worte, die du geredet zu deinem Knechte David, meinem Vater!“ vgl. V. 25 „halte deinem Knechte D. m. V. was du geredet hast zu ihm“ cet. (Vgl. auch Dan. 10, 21. 11, 2 נִי יְדַנֵּי לְךָ יְיָ). Und so auch im Testament der Erfüllung, z. B. Act. 4, (25 f. von einer messianischen Weissagung) 27: *συνήχθησαν γὰρ ἐπ’ ἀληθείας κ. τ. λ.*, und überhaupt Röm. 15, 8: — *ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων*, wo das *βεβαιῶν** (begründen, vgl. unser „in Kraft setzen“, „in Kraft treten“) ganz dieselbe Bedeutung hat, als in *ἀλήθεια* und *יָדַן* liegt, wie denn Paulus eben hiervon (2 Cor. 1, 20) bündig sagt: *ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ, ἐν αὐτῷ (Ἰησοῦ Χριστῷ) τὸ ναὶ καὶ ἐν αὐτῷ τὸ ἀμήν*. Und ebenderselbe in demselben Briefe (7, 14) von seinem eignen Rühmen über die Corinther: *οὐ κατησχύνθην, ἀλλ’, ὥς πάντα ἐν ἀληθείᾳ ἐλάλησαμεν ὑμῖν, οὕτω καὶ ἡ καύχησις ἡμῶν (ἡ) ἐπὶ Τίτου ἀλήθεια ἐγενήθη*. Und dann abermals in dem prophetischen Buche des N. T.: Apoc. 19, 9 *οὗτοι οἱ λόγοι οἱ ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσὶ*; 21, 5. 22, 6 *οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοὶ κ. τ. λ.***

* S. auch Hebr. 2, 2 *ὁ δι’ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος κ. τ. λ.*; 2 Petr. 1, 19 *ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον*; vgl. Marc. 16, 20 *τὸν λόγον βεβαιούντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων*.

** Eben diese letzten Stellen zeigen, dass der jedenfalls überwiegende Unterschied von *ἀληθινόν* — als vorzugsweise „**ächt** und **wirklich**“ (s. bes. u. III, 3) — und von *ἀληθής* nicht so ganz durchgreifend ist, ebenso wie das im Allgemeinen dem erstern näher kommende *יָדַן* und das dann wohl mehr dem letztern entsprechende *יָדַנֵּי* und *יָדַן* einander auch übertragen (s. ob.; vergl. „wahrhaftig“ und „wahrhaft“, und für beides „wahr“). So steht denn allerdings dem Scheine gegenüber (als wirkliches So-seyn) *ἀληθινὴ καρδία* Hebr. 10, 22 (wie LXX für *לֵב שָׁדַי* Jes. 38, 3: s. ob. S. 23), *ἀληθινὴ μαρτυρία* Joh. 19, 35 (S. 24 f.), *κρίσις ἀληθινή* Joh. 8, 16 (and. LA. *ἀληθής*, S. 25; doch hier im Gegensatze von *ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε* V. 15): daher mit *ἀληθινόν* auch noch *δίκαιον* verbunden ist Apoc. 16, 7. 19, 2 (*κρίσεις*, S. 26) und 15, 3 (*ὁδοί*, S. 22). Während dagegen LXX eben *κρίσις ἀληθινή* Jes. 59, 4 für *יָדַנֵּי בְּשִׁפְטֵי* und *κρίματα ἀληθινά* Ps. 18, 10 (19, 9) für *יָדַן יְיָ בְּשִׁפְטֵי*, und für *יָדַן יְיָ* Sach. 8, 3 *πόλις ἀληθινή* sagen, geben sie auch z. B. *יָדַן יְיָ* Jes. 65, 16 durch *ὁ θεὸς ὁ ἀληθινός*, wovon oben S. 14 f. — Sehr instructiv ist hier vom Wort übrigens auch noch die im Allgemeinen schon früher (S. 12)

Schliesslich ist neben der objectiven Wahrheit des Seyns der Ausdruck wahr nur insofern noch zu berücksichtigen, als er auch zur Bezeichnung einer persönlichen Eigenschaft, nämlich desjenigen dient, welcher von dem Seyn etwas aussagt, also des Wahrhaften, wofür im A. T. die Zusammensetzung von **אִשׁ** oder **עַד** mit **אֱמוּנִים** und **אֱמֶת** vorkommt.*

angeregte Parallele von **קוֹם** und **עָמַד**, besonders auch in den caus. Conjug. und den entsprechenden neutestamentl. Ausdrücken, zu **אָמֵן**. S. z. B. Ps. 119, 38 **מִקִּים דְּבַר עֲבָדוֹ וְעֵצָה מִלֵּאכֵי יִשְׁלִים**; Jes. 44, 26 **הֵקֵם לְעַבְדְּךָ אֱמֶתְךָ**; Jer. 28, 6 **אָמֵן כֵּן יַעֲשֶׂה יְהוָה יְקָם יְהוָה אֶת דְּבָרֶיךָ אֲשֶׁר נִבְאָה**; Dan. 9, 12 **קִים דְּבַר**, wo, ebenso wie Ez. 13, 6 **קִים דְּבַר**, das Erstehnmachen als die Ratificirung und Realisirung von Worten an den gefundenen Urbegriff des Wahren zurückerinnert. (Vgl. auch Num. 23, 19. 1 Kön. 2, 4. 6, 12. Neh. 9, 8; 1 Sam. 3, 12; 15, 11; Jer. 35, 14 Hoph.) So das **הֵקֵם** spec. von Aufrichtung und Aufrechterhaltung eines Bundes Exod. 6, 4 (Röm. 9, 4 **סִמְנֵי** für *αἱ διαθηκαί*), oder Eides Gen. 26, 3 (dafür **קִים** Ps. 119, 106), von Gelübden Num. 30, 14 f. (V. 5 ff. Kal), Jer. 44, 25. Neh. 5, 13. 1 Sam. 1, 23; — und so dann auch **הֵעֲמִיד** von prophetischen Gesichten Dan. 11, 14. — Überhaupt erscheint denn auch hier das Erstehen (nam. **קוֹם**) gegenüber dem Gedachten oder Gesprochenen als Verwirklichung und Bestätigung: so von **יַעַץ** Jes. 14, 24 und **עֲצָה** Spr. 19, 21; von **אָמַר** Hiob 22, 28 und **דָּבַר דְּבַר** Jes. 8, 10., wie überhaupt von **דָּבַר** Deut. 19, 15. Jer. 44, 28 f. (hier LUTH. beidemal „wahr werden“); als Geltendmachung —, wie ja auch „Geltung“ mit „wahr“ noch in „Währung“ „Werdein“ und „Werth“ zusammenhängt, — bes. später (vgl. ob. Ez. 13, 6) das Piel **קִים**, Ruth 4, 7 (**דָּבַר**), Esth. 9, 29 (von einem Briefe), V. 31 (von Aufrechterhaltung eines angeordneten Festes). — Grade entgegengesetzt diesem Erstehen und Stehen ist **נָפַל** als *in irritum cadere*, was mit der Negation verbunden jenem natürlich wieder gleichbedeutend wird: so von erfüllten Worten Gottes der Verheissung Jos. 21, 43. 23, 14. 1 Kön. 8, 56 und Drohung 2 Kön. 10, 10 (mit **אֲרָצָה**); dasselbe causativ (**אֲרָצָה . . . הָפִיל**) 1 Sam. 3, 18; ähnlich, nur ohne **אֲרָצָה**, von einem Rathe Esth. 6, 10; vergl. auch Ps. 5, 11 **יִפְּלוּ מִמַּעֲצוֹתֶיהֶם**. — Aus dem neutestamentl. Sprachgebrauche gehört hierher Luc. 16, 17: „leichter ist es, dass der Himmel und die Erde vergehen ἢ τοῦ νόμου μίαν κεφαλαίαν πρᾶξαι“, und Röm. 9, 6 οὐχ οἶον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Positiv ist hier aus demselben Sprachschatze noch zu vergleichen **ἰσχύειν νόμον** gegenüber dem **καταργεῖν** Röm. 3, 31., sowie überhaupt dieses **ἰσχύειν** als Gegensatz des **ἀναιρεῖν** Hebr. 10, 9 (**ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον, ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ**).

* Wie **אֱמֶת** **אֱמוּנִים** **אִשׁ** Spr. 20, 6; **אֱמֶת** **אֱמוּנִים** **אִשׁ** Exod. 18, 21; oder **אֱמֶת** **אֱמוּנִים** **אִשׁ** (LXX πιστός, Gegensatz **עַד** **אֱמוּנִים** **אִשׁ** **יָכוֹן**) Spr. 14, 5; vgl. **אֱמֶת** **אֱמוּנִים** **אִשׁ** 13, 17 (25, 13 **אֱמֶת** **אֱמוּנִים** **אִשׁ**). Neben **דְּבַר** Ps. 15, 2 vgl. S. 23 u. d. ob. **μετὰ ἀληθινῆς καρδίας** Hbr. 10, 22.

Jenes Prädicat ist vor Allen Gott, als ἀληθής (Joh. 3, 33. 8, 26 vgl. Röm. 3, 4., darum auch Christo, Matth. 22, 16 ἀληθής εἶ καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις vgl. Joh. 7, 18) und als ὁ ἀψευδής (Tit. 1, 2), eigen, wie sich dies auch aus dem Wesen Gottes und der begrifflichen Wesenhaftigkeit der Wahrheit von selbst ergibt, und auch ausdrücklich es heisst, ἀδύνατον ψεύσασθαι θεόν Hebr. 6, 18.

Wohl aber verdient es hierbei ausdrücklich hervorgehoben zu werden, wie die der taghellen ἀλήθεια überall entgegengesetzte Nachtseite, das ψεῦδος, die Lüge, von der Wurzel bis zum Wipfel dieselben Phasen der Bedeutung durchläuft, sowie sie denn ihr ganzes Scheinwesen von der Wahrheit, der ἀλήθεια, entlehnt und diese demnach wirklich auch in ihren einzelnen Evolutionen nachäfft.

Zuvörderst bedeuten die lautverwandten hebr. Verba des Lügens und Leugnens כחז und כחר (z. Th. auch כז und noch im Arab.) ein Abfallen von der Substanz, ein Abzehren, Schwinden und Verschwinden, gleichsam ein Verwesen. So freilich כחז nur in der Urconjugation, Kal, Ps. 109, 24: „meine Kniee schwanken von Fasten, und mein Fleisch כחז מִשֶּׁמֶן ist abgefallen von Fett.“* So hat aber auch כחר, obwohl es im Kal und mit einer materiellen Bedeutung nicht mehr repräsentirt ist, ja eigentlich auch phonetisch ein zu mehrerer Immaterialität gelichtetes כחז darstellt, doch noch die Bedeutung des ἀφανίζειν, des Verhehlens und Verleugnens im Piel, des Verhehlens und Vernichtens im Hiphil, des Untergehens im Niphal. Also auch hier gleichsam unter die Erde, zur Hel** (Hela) gehen, womit das „verhehlen“ des Piel und Hiph. deutlich zusammenhängt*** und das ἀ-ληθής einen

* So vielleicht auch noch Piel Hos. 9, 2. Hab. 3, 17 vom ausbleibenden Most und Oel (כֶּחֶז), obwohl dies bereits in das tropische Gebiet der Täuschung — das Schwinden in das des Schwindelns — fällt, wozu früher (S. 6) z. B. Jes. 58, 11 ein Seitenstück vom versiegenden Wasser gab.

** „Hel ist in der Edda die Tochter des Loki und einer Riesin. Ihr düstres Reich liegt tief unter der Erde und zu ihr fahren die Todten nieder, die an Krankheiten oder vor Alter gestorben sind.“ RUD. v. RAUMER, d. Einwirk. d. Christenth. auf d. ahd. Sprache, S. 414.

*** Belege sind: zu Piel, als verleugnen Hiob 6, 10 לֹא בִּחְרָתִי, אמרי קדוש, 27, 11 לֹא אֶכְחַר; zu Hiphil, als verbergen, ber-

graden Gegensatz bildet. So kommt auch unser Lug (Lüge) vom ahd. *luk* (Verhüllung), wie noch lügen, ahd. *luoken* (engl. *look*), eigentlich s. v. a. aus einer Höhle (*luok*) verstohlen blicken; und so auch „leugnen“ (läugnen), ahd. *loukînon*, *loukanon*, goth. *laugnjan*, von *liokan* verhüllen, verhehlen, spec. in Abrede stellen.

Wie also der Gegensatz der Wahrheit, als des offen Da- und Bestehenden, — wie die Lüge ursprünglich das Untergehende und dem Auge Entrückte ist, so bleibt ihr der Begriff des Inhaltlosen weiterhin nicht ausschliesslich eigen: wie dem Wesen das Unwesen, dem Menschen der Unmensch, dem Thier das Unthier, dem Kraut das Unkraut, der Gestalt die Ungestalt, der Natur die Unnatur, der That die Unthat nicht bloss als Negation, sondern wesentlich als positiv-böse Umkehr gegenübersteht, gleicherweise ist auch die Unwahrheit, als die Lüge, die Kehrseite der Wahrheit nach allen ihren Entwicklungen; sie hat einen Afterinhalt. Sowie daher die Wahrheit als das Seyn im vollen und eigentlichen Sinne nur von Gott gesagt ward und dem absoluten Unseyn, den Götzen, gegenüberstand, ebenso ist nun *ψεῦδος* als Afterwesen vor Allem Götzendienst, Röm. 1, 25 (*μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα*), und in gleichem Sinne כּוּב (Am. 2, 4 *וַיִּתְּעוּם כּוּבֵיהֶם אֲשֶׁר*), oder שֶׁקֶר (Jer. 13, 25 *שָׁכַחְתָּ אוֹתִי וַתִּבְטַח בְּשֶׁקֶר*), vgl. Jes. 44, 20 *הָלוּא שֶׁקֶר בִּימִינִי*, Hab. 2, 18 *וּמִוֶּרֶת שֶׁקֶר*), was daher Am. 2, 4 auch einen antithetischen Parallelismus zu Gottes תּוֹרָה und חֻקִּים ebenso bildet als „Nichtiges ansehen“ (ראה שוא) zu dem „Leben auf Gottes Wege“ Ps. 119, 37. Sowie ferner ἀληθής ein durchgängiges Wahrseyn bezeichnete und das ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν mitumschloss, ebenso ist ψευδής ein in seinem ganzen Thun und Wesen der göttlichen Wahrheit Widerstrebender, z. B. Apoc. 21, 8 und 22, 15 beidemal nach Bösen aller Art und beidemal den

gen, 20, 12 von einer süßschmeckenden Sünde יִכְחִידָנָה חַחֵם לְשׁוֹנוֹ, als vernichten Exod. 23, 23. Ps. 83, 5 (Völker), 2 Chr. 32, 21 (Krieger), Sach. 11, 8 (Hirten), 1 Kön. 13, 34 vom Hause Jerobeams לְהַכְחִיד וּלְהַשְׁמִיד; zu Niphal, als sich verbergen, schwinden, untergehen, wegseyn, Hiob 4, 7 (parall. אָבַד), 15, 28 (נִכְחַדְוּ עָרִים verschundene

Götzendienern summarisch folgend: καὶ πᾶσι τοῖς ψευδέσι — καὶ πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος, letztes im gleichen Sinne als 21, 27 πᾶν κοινὸν καὶ ποιῶν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος. Dies, die Thatlüge, als einen gegen den heiligen Geist versuchten Betrug, bezeichnet ψεύδεσθαι auch Act. 5, 3 f.: „Anania, warum hat erfüllt der Satan dein Herz, ψεύσασθαί σε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ νοσφίσασθαι ἀπὸ τῆς τιμῆς τοῦ χωρίου; — οὐκ ἐψεύσω ἄνθρώποις, ἀλλὰ τῷ θεῷ.

Zu dieser Kategorie der durch und durch Wahrheitswidrigen gehören die alle, deren Name an der Stirn ein ψευδο- trägt. Als da sind: ψευδαπόστολοι, erklärt als ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ (2 Cor. 11, 13 und zwar nach Vorgang und im Dienst Satans); — ψευδομάρτυρες, welche überall (z. B. Matth. 26, 60. 1 Cor. 15, 15 ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ) positive widergöttliche Anschuldigungen aussagen;* — gefährliche ψευδάδελφοι (2 Cor. 11, 26. Gal. 2, 4), heuchlerische und im Gewissen gebrandmarkte ψευδολόγοι (1 Tim. 4, 2), ganz vornehmlich aber ψευδοπροφῆται, deren Geschäft ist שקר הם נבאים (Jer. 5, 31. 20, 6. 29, 9 sogar שקר הם נבאים וגו', gegenüber dem נביא אשר שלחו יהוה באמת 28, 9), überhaupt דבר שוא וחזות כזב (Ez. 13, 8. 7), die da „kommen in Schafskleidern, inwendig aber sind sie reissende Wölfe“ (Matth. 7, 15), die unter den Verwüstungen der letzten Zeiten ebenso wie die ψευδόχριστοι mächtig verführerische Zeichen und Wunder thun werden (Matth. 24, 11. 24), aber eben σημεῖα καὶ τέρατα ψεύδους — εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει (2 Thess. 2, 9. 11), und mit den häretischen, entsittlichenden und den Weg der Wahrheit schändenden ψευδοδιδασκάλοις vor allem auch dadurch characterisirt sind, dass „sie den Herrn, der sie erkauft hat, verleugnen“ (2 Petr. 2, 1). Im Hinblick auf sie, die

Städte), 22, 20 (ein verschwundener Feind); Exod. 9, 15 zu Pharao נחכח מן הארץ.

* Davon auch ψευδομαρτυρεῖν bei Anführung des 8. Gebotes Matth. 19, 18. Marc. 10, 19 (14, 56 κατ' αὐτοῦ), Luc. 18, 20 und ψευδομαρτυρία Matth. 15, 19 (26, 59 κατὰ τοῦ Ἰησοῦ); daneben auch μάρτυρες ψευδεῖς Act. 6, 13.; vgl. ob. (S. 30) שקר על Spr. 14, 5 (vgl. 25), שקרם על 12, 17. 19, 5.

vielen in die Welt ausgegangenen Pseudopropheten, mahnt Johannes (1 J. 4, 1 ff.) „zu prüfen die Geister ob sie aus Gott sind“, und zwar soll Gottes Geist daran erkannt werden: „jeder Geist, welcher bekennt Jesum Christum im Fleisch gekommen, ist aus Gott, und jeder Geist, welcher nicht bekennt Jesum, ist nicht aus Gott: und dieser ist der des Antichrists.“ Und abermals (2, 22): „Wer ist der Lügner (ὁ ψεύστης), ausser der da leugnet, dass Jesus ist der Christ? Dieser ist der Antichrist, der da leugnet den Vater und den Sohn.“ Diese Verbündung der Hölle mit thaumaturgischen Pseudopropheten, deren einen, Elymas, als er den Proconsul Sergius Paulus vom Glauben verkehren wollte, der Apostel voll heiligen Geistes fest anblickte mit den Worten: ὃ πλήρης παντὸς δόλου καὶ πάσης ῥαδιουργίας, υἱὲ διαβόλου, ἐχθρὲ πάσης δικαιοσύνης, und erblinden liess (Act. 13, 10 f.), — zieht sich bis in die letzten Fristen der Apocalypse, wo (16, 13. 19, 20. 20, 10) mit dem Drachen und dem Thiere — welches wohl nicht ohne Gegenbildlichkeit zu jenem ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος 1, 4. 8. 4, 8 erscheint als ἦν καὶ οὐκ ἔστι καὶ παρέσται 17, 8 — auch der Pseudoprophet steht und fällt.

Wie nach alle diesem πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστι (1 Joh. 2, 21); wie das ψεῦδος überhaupt positiver Widerspruch gegen das lautere und göttliche Seyn, ganz vornehmlich aber gegen den heiligen dreieinigen Gott selbst, das höchste Gut und den allein Guten (Matth. 19, 17), gegen Seinen gnädigen Willen und Sein Wort ist: so gipfelt das ψεῦδος in der Culmination der Gottwidrigkeit und Feindschaft wider das Reich der Lebenswahrheit sammt allen ihren Attributen, in dem objectiven Princip der bösen, mörderischen Lüge, in dem potenzirtesten After-Wesen, im Teufel, von welchem Christus sagt (Joh. 8, 44): ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλήῃ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. So stehn sich in diametraler Unvereinbarkeit gegenüber das Reich der Wahrheit und das der Lüge, des Lichts und der Finsterniss. Aus diesem hat uns Gott selbst in Christo berufen in sein wunderbares Licht (1 Petr. 2, 9), aus der Macht der Finsterniss uns errettet und versetzt in das Reich seines lieben Sohnes (Col.

1, 13), sowie Dieser sein auserwähltes Rüstzeug, den einstigen Saulus, unter die Heiden entsandte, „aufzuthun ihre Augen, dass sie sich bekehrten von Finsterniss zu Licht und von der Gewalt des Satan zu Gott, dass sie empfangen Sündenvergebung und Erbtheil unter denen, die geheiligt sind durch den Glauben an mich“ (Act. 26, 18). —

Hiermit könnte ich die Umrisse desjenigen beschliessen, was in der h. Schrift A. und N. T. als „Wahrheit“, als wirkliches Seyn und gesundes Wesen und Leben erscheint, gegenüber allem todten Schein- und ertödtenden Afterwesen. Wenn darunter aber namentlich auch das Wort als eine besondere Offenbarung des Seyns begriffen war, so habe ich doch

III.

auch noch unter dem Gegensatze des Seyns das Wort als solches zu berühren. Dahin gehören überhaupt die *μῦθοι*, als blosse, leere Worte, Märchen, Fabeln, *κενοφωνία* (2 Tim. 2, 16), die als solche mit dem Seyn gar nichts zu thun haben. So wird 2 Tim. 4, 3 f. eine Zeit geweissagt, wo sie die gesunde Lehre nicht ertragen, sondern nach den eignen Gelüsten sich Lehrer aufladen werden, *κνηθόμενοι τὴν ἀκοήν, καὶ ἀπὸ μὲν τῆς ἀληθείας τὴν ἀκοήν ἀποστρέφουσιν, ἐπὶ δὲ τοὺς μύθους ἐκτραπήσονται*, welche Mythen derselbe Apostel (1 Tim. 4, 7) *βεβήλους καὶ γραώδεις*, profan und anil, nennt, indem er den Timotheus (2 T. 2, 15 f.) vielmehr ermahnt, sich zu erweisen als einen Lehrarbeiter *ὁρθοτομοῦντα* τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὰς δὲ βεβήλους κενοφωνίας περιῖστασο!* Gleicherweise begehrt er von Titus (1, 10. 13 f.), die *ματαιολόγοι* scharf zurechtzuweisen, *ἵνα ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίστει, μὴ προσέχοντες Ἰουδαϊκοῖς μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων ἀποστρεφόμενων τὴν ἀλήθειαν.* — Ganz insonderheit wird aber das Wort und die Zunge der practischen „Wahrheit“ und

* Findet sich *ὁρθοτομεῖν*, eig. gradezuschneiden, hellenistisch LXX Spr. 3, 6. 11, 5 (für *ῥῶν*) beidemal vom Wege im Sinne des Ebnens oder auch der Gradelegung auf das Ziel hin (vergl. das. auch 4, 26 f. *ὁρθὰς τροχιάς ποιεῖ σοῖς ποσί, καὶ τὰς ὁδοὺς σου κατεύθυνε* [כנן יכנן]· *μὴ ἐκκλίνῃς εἰς τὰ δεξιὰ, μηδὲ εἰς τὰ ἀριστερά κ. τ. λ.*): so ist der Richtweg im *λόγος τῆς ἀληθείας* hier um so treffender im Gegensatze einerseits unfruchtbarer Disputationen (*λογομαχεῖν*, V. 14) und andererseits unheiliger Schwätzereien (*κενοφωνία*, V. 16).

ihrer That entgegengesetzt, da, wo nur Letzteres, das Werk, auch das Wirkliche, Ersteres aber ohne das Letztere nur ein Schatten und Schemen ist. Dies sagt Johannes (1 J. 3, 18): *τεκνία, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ, μηδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ*, wozu bekanntlich Jacobus 2, 12 ff. den Commentar giebt.*

Wenn ich im Eingange dieses Vortrages das *מן* und *ἀληθές* grundsätzlich von der Beständigkeit erfasste und dieselbe sodann überhaupt als die — allerdings einander organisch durchdringenden — Begriffe des Seyns und der Beharrlichkeit analysirte; so bleibt mir jetzt, nachdem ich die drei Gegensätze des wirklichen Seyns betrachtet, nur noch übrig, Ihnen in wenigen Worten die zweite Seite von *מן* und *ἀληθές*, nämlich die dem Wahren schon sprachphysiologisch inhärirende Eigenschaft des Währens oder der **Beharrlichkeit** vorzuführen.

Wie in der absoluten *אמונה* Gottes insonderheit auch die Ewigkeit des Seyns enthalten war, so liegt das Bleibende in demselben hebr. *מן* auch sonst. Ich nenne nur den (in etwas modificirter Uebersetzung im Volksmunde lebenden) Spruch, Ps. 37, 3: „traue auf Jehovah und thue Gutes, *שכן ארץ ורעה אמונה* d. h. wohne (LUTH.: bleibe) im Lande und genieß Bleibendes,“ ** — dieses im Gegensatze ebensowohl des Vorhergehenden (V. 1. 2), dass Uebelthäter abgeschnitten werden und verwelken wie Gras und Grün, als auch des Folgenden, besonders des 29. V.: *צדיקים ירשו ארץ וישכנו לעד עליה*, „Gerechte werden ererben das Land und wohnen für immer darauf.“

Aber auch dieses Bleibende des *מן*, wie das Seyn desselben, hat einen dreifachen Gegensatz, nämlich 1) das End-

* Die Verschiedenheit beider characterisirt auch schon Homer als *διδασκέμεναι τάδε πάντα· μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι προηκτῆρά τε ἔργων*, Il. 9, 442 f. vergl. ob. 15, 234 *φράσσομαι ἔργον τε ἔπος τε* und hinwiederum Od. 2, 272 (3, 99) *τελέσαι ἔργον τε ἔπος τε*.

** Der Imperativ in Gl. b. als die ebenso energisch begehrte Folge des Imperativs in a.: so auch V. 27 *סור מרע ועשה טוב ושכן לעולם*, Hiob 22, 21. Gen. 20, 7. 42, 18 *עשו ודיו*; s. EWALD, A. LB. §. 235 a.

liche und Unvollendete, 2) das Veränderliche, und 3) die Materie als solche.

1.

Was im vollen Sinne wahr seyn soll, muss auch im unbeschränkten Sinne währen, das Wahre in höchster Potenz ist das **Immerwährende**.

Fanden wir früher (S. 10 ff.), dass „wahr“ das kräftig Hervortretende und Bestehende bezeichne, so dürfen wir jetzt nachweisen, dass die analogen biblischen Wörter für das Hervortretende und Stehende, עמד, קום, z. Th. auch כון (s. nachh.), στῆναι, ἐστηκέναι, ἐστάναι, σταθῆναι, στήκειν, sowie das lat. stare, stabilis, stabiliri, und unser bestehen, Bestand, beständig cet., ebenfalls den Begriff der Beharrlichkeit, des Bleibens und Verbleibens darstellen. So קום: vgl. von Gott Dan. 6, 27 וְקִים לְעַלְמִין הוּא אֱלֹהֵא חַיָּא (LXX ζῶν καὶ μένων εἰς τοὺς αἰῶνας) und vom Worte Gottes דְּבַר אֱלֹהֵינוּ יָקוּם לְעוֹלָם Jes. 40, 8; von der Herrschaft 1 Sam. 13, 14 (Samuel zu Saul הָקוּם לֹא תִּמְלֹכָהּ), vom Zuständigwerden als Besitz (vgl. ob. „Anwesen“) Gen. 23, 17. 20. Lev. 25, 30; ingleichen das Subst. מְקוֹם als ständiger Wohnort z. B. Exod. 3, 8. 2 Sam. 7, 10. Jes. 18, 7., Ruhestatt Hiob 16, 18 und Ortschaft Gen. 12, 6. 18, 24. 38, 22. Richt. 19, 16., namentlich mit Suff. Gen. 30, 25. Num. 24, 25; ebenso auch, um die betr. gleichartigen Substantiva der hier einschlagenden Verba zusammen aufzuführen, מְעַמָּד fester Ort zum Fussfassen in der Tiefe Ps. 69, 3 und מְכוֹן von Gottes ständigem Wohnort (daher mit שְׁכֵנָה verbunden) im Himmel 1 Kön. 8, 39. 43. 49 (2 Chr. 6, 30. 33. 39), Ps. 33, 14 und auf Erden Ex. 15, 17. 1 Kön. 8, 13 (2 Chr. 6, 2); desgl. כון als Subst. festgesetzter, bestimmter Ort, Posten, Stelle, Statt, ebenfalls mit Suff., Gen. 40, 13. 41, 13. Dan. 11, 20 f. 38. — So ferner auch עמד Jes. 66, 22. Ps. 102, 27 וְעָמַד תַּעֲמֹד וְאַחֲרָהּ תַּעֲמֹד 33, 11 וְעָמַד יְהוָה לְעוֹלָם תַּעֲמֹד; und im gleichen Gegensatze des Untergehens und Falles σταθῆναι von der Fortdauer einer Stadt, eines Staates Matth. 12, 25 f. Marc. 3, 24 ff. (was Luc. 11, 17 antithetisch wiedergiebt durch οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει), vgl. Jes. 47, 11 f., und überhaupt eines status quo, sey es im unerwünschten (Lev. 13, 5) oder, wie öfter, im guten Sinne, wo dann עמד als Gegentheil z. B. des Verwesens oder Verwitterns und Zerfallens Jer. 32, 14 (von Schriften in irdener Capsel), des „Abgestandenen“ d. i. Geschmacklos- oder Schaalgewordenen (als „sich halten“) Jer. 48, 11 (von einem Getränk: עָמַד טַעְמוֹ בּוֹ וּרְיָחוֹ לֹא נִמָּד), des Lebensverfalls Ex. 21, 25 (als aus- oder überstehen), Dan. 10, 17 (לֹא יַעֲמֹד בִּי כַח וְנִשְׁמָה לֹא נִשְׁאַרָה בִּי). Ein hier anschliessender besondrer Gebrauch dieses עמד ist der des Standhaltens oder Widerstehens und Obsiegens im Kampfe Dan. 11, 15 וְרַעוּתָהּ וְהִנֵּגָהּ לֹא יַעֲמֹדוּ וְעַם מִבְּחָרֶיהָ וְאִין כַּח לַעֲמֹד als במלחמה Ez. 13, 5 oder mit לפנים Dan. 8, 7., Jos. 21, 42. 23, 9. Esth. 9, 2., נגד Pred. 4, 12., מן Dan. 11, 8; oder auch ganz absolut עמד im Gegensatze der Flucht Nah. 2, 9 oder des Fallens Am. 2, 15., gleichwie bei Verfolgung Paulus ἑστηκα Act. 26, 22 (vgl. 3 Mos. 26, 37 וְלֹא תִהְיֶה לָכֶם תְּקוּמָה לִפְנֵי אֹיְבֵיכֶם). Solches עמד als Standhalten zumal einem Mächtigen, vor Allen Gott gegenüber, und zwar ebenfalls absolut Ps. 130, 3. 147, 17 oder mit לפנים 76, 8 vgl.

Weil nun so zum Wahren das Währende und Bleibende wesentlich gehört, Gott aber als absolutes Seyn der Ewige, so ist ganz insonderheit der heilige Geist als τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας bleibend, wie von demselben der Sohn zeugt (Joh. 14, 16 f.): παρ' ὑμῶν μένει καὶ ἐν ὑμῶν ἔσται, und selbst will er den Vater um diese Gabe des heil. Geistes für die Seinen bitten, ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾗ. Und was so von dem πνεῦμα τῆς ἀληθείας ausgesagt wird, eben dieses

Act. 2, 32. Ebenso das Intrans. überh. bestehen und beständig seyn Ps. 140, 12. Spr. 12, 3. 19 (שפח אמת חכון לעד), 20, 18; namentl. vor Gott Ps. 101, 7. Dies von Geist und Herzen als festgerichtet, fest, gewiss, standhaft, unerschrocken, wie רוח נכון Ps. 51, 12., לב נכון 57, 8 vergl. unt. (S. 45) Ps. 78, 37 (לבם לא חכון עמו ולא נאמנו בבריתו), 108, 2. 112, 7 לבו נכון (סמוך לבו לא ירא 8 v. 8), — Hebr. 13, 9; daher causat. das Herz aufrichten Ps. 10, 17 יהוה תכין לבם (Gegensatz לב הרך das Herz weich, zaghaft machen Hiob 23, 16) oder auch es fest worauf richten, bes. als אל יהוה לב אל הכין 1 Sam. 7, 3. 1 Chr. 29, 18. vgl. II. 20, 33 (לא להים) u. Ps. 78, 8 רוחו אל נאמנה את לבו ולא חכון לבו ואל נאמנה את רוחו 8 v. 8) des Inf. (לדרש) 2 Chr. 12, 14. 30, 19. Esr. 7, 10 (vgl. Hiob 11, 13), oder auch selbst הכין (כונן) ohne לב als *advertere* (*animum*). — Mit diesem aufrichten und worauf richten hängt zusammen כִּן als Adj. aufrichtig („richtig“) Gen. 42, 11 (Gegens. Spione); als Adv. richtig, *recte*, vom Reden (Num. 27, 7. 36, 5) und Thun (2 Kön. 7, 2. Pred. 8, 10). Dem entsprechend ist auch das griech. ὀρθόν und das lat. *rectum*. Hieraus und aus der Partikel כִּן so (seyend, gleichs. „dergestalt“, z. B. Hiob 9, 2 כִּן אֱמַן יִדְעָתִי כִּי כִן, S. 8. 12), wie aus dem Gegenteil לא כִּן (Unrichtiges Jes. 16, 6), ingleichen aus dem subst. Partic. נכון (S. 12) Festes, Zuverlässiges, Gewissheit (1 Sam. 23, 23. 26, 4) erhellt von neuem, wie im Festen das wirkliche Seyn und die Wahrheit ruht. Die Parallele des כִּן mit אֱמַן, die schon bisher mehrmals in Gliedern erschien und wohl gar beides mit einander verschmilzt, wie אמת נכון הדבר Deut. 17, 4 (S. 17), dehnt sich überhaupt auch noch in das Speciellere aus: darum erscheint נכון von fester Vorausbestimmung Gottes (vgl. S. 28 f.) Gen. 41, 32 נכון הדבר, Spr. 19, 29 נכוננו ללצים שפטים, und mit עם als Treue und Glaube menschlicherseits ob. Ps. 78, 37 נאמנו בבריתו, göttlicherseits mit noch deutlicherem Hervortreten der Festigkeit Ps. 89, 22 (über David) אשר ידי חכון עמו אף זרועי תאמצנו. — Vergl. hierzu in REDSLOB *de part. hebr. כי origine et indole* (Lips. 1835) eine Reihe scharfsinniger Bemerkungen über des כי (כה, כ cet.) Wurzel כִּן als recht seyn (p. 21) und deren Verhältniss zu dem härteren קום (13 f., auch zu אמן und היה) wie über die Bildungen davon, worunter כִּן als analog dem deutschen „so a verbo seyn, sehn“ p. 40 (vgl. ob. S. 10 f. 12), und eben auch כי als „*particula thetica*“ 28. 30.

lehrt der Apostel, der uns jenes Wort aufbewahrt hat, auch von der ἀλήθεια selbst (2 Joh. 2): διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα. Und wie nun die subjectiv bleibende heilige Wahrheit an das Medium der sie gleichsam erzeugenden und entzündenden objectiven göttlichen Wahrheit angeschlossen ist: so verknüpft sich auch wiederum dieses Wort Gottes selbst mit dem Begriff ewiger Dauer, die absolute Wahrheit mit absoluter Währung, wie in dem schon angeführten Preisgesange auf Gottes Wort Ps. 119, 142: צדקה לעולם וחיותך אמת und V. 160: ראש דברך אמת ולעולם כל משפט צדקה, wo sich beidemal dem Parallelismus zufolge Wahrheit und Währung durchdringen (vgl. V. 152 כי לעולם יסדהם).

Gilt dies schon von dem mitgetheilten λόγος θεοῦ, um wie vielmehr von dem lebendig-persönlichen Λόγος (Joh. 1, 1 ff. 14 ff.), der „im Anfang war und bei Gott war und Gott war, durch den alle Dinge geworden“, — und der selbst „Fleisch ward und wohnete unter uns — πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας“, und „aus dessen Fülle wir alle genommen haben, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος· ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.“ Hier werden sich Moses und Jesus Christus, das Gesetz wird der Gnade und der Wahrheit entgegengesetzt: der Gnade als strengste Erfüllung mit unnachsichtlicher Ahndung der Nichterfüllung heischend, der Wahrheit aber als eine nur relative Wahrheit, gegenüber der absoluten.

Wie hier eine in dieser Gestalt zeitliche Offenbarungslehre einer höhern und vollendeten als der ewigen und darum forthin ausschliesslich den Namen der Wahrheit führenden Offenbarung und Gotteserkenntniss gegenübersteht: gleicherweise ist es auch mit der Gottesverehrung, welche im Neuen Bunde den Namen der wahren im Gegensatz eines an Ort, Zeit, Menschen und sonst gebundenen, eben darin aber **endlichen und beschränkten** Cultus trägt. Der Gott' als dem unendlichen Seyn geweihte Cultus soll auch ein Ihm entsprechender, ein gleich wahrer seyn. Als daher die Samariterin am Jacobsbrunnen dem Herrn die Differenz über den rechten Ort der Anbetung fragend vortrug, da ihre Väter auf dem nahen Garizim angebetet hätten, wogegen die Juden sagten,

dass in Jerusalem die Stätte ὅπου προσκυνεῖν δεῖ; da antwortete ihr Christus: Es komme die Stunde, da man weder hier noch dort den Vater anbeten werde, da vielmehr οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσι τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ. — πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν (Joh. 4, 20 ff.; vergl. ob. Ps. 145, 18 כָּל יְהוָה יִרְאֶה כָּל יִשְׂרָאֵל יִשְׁתַּחֲוֶה וְכָל הַבָּשָׂר וְכָל הַיָּם וְכָל הַיַּבָּשָׁה וְכָל הַיְּבֵשֶׁת וְכָל הַיָּבֵשֶׁת וְכָל הַיָּבֵשֶׁת). So auch Hebr. 9, 24: οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια ὁ Χριστός, ἀντί-τυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν — διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειότερας σκηνῆς, οὐ χειροποιήτου (V. 11) — τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος (8, 2). Doch ich müsste den Hebräerbrief wiederholen, wenn ich im Einzelnen durchführen wollte den „wahren“ Cultus gegenüber dem endlichen, welcher nur eine σκιά τῶν μελλόντων (Col. 2, 17. Hebr. 10, 1) und wiederum nur erst einem himmlischen Vorbilde irdisch nachgebildet war: καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν (Ex. 25, 9. 40), — νυνὶ δὲ διαφορωτέρας τέτυχε λειτουργίας, ὅσῳ καὶ κρείττονός ἐστι διαθήκης μεσίτης (Hebr. 8, 5 f.), welcher οὐδὲ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων, διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια, αἰωνίαν λύτρωσιν εὐράμενος, indem dadurch er, ὅς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἁμωμον τῷ θεῷ, καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι [καὶ ἀληθινῷ] (9, 12. 14). Denn was dieses Geistige und Ewige in der Versöhnung, das ist in der Anbetung dann, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσι τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ (Joh. 4, 23).

Es ist ja überhaupt ein grosses, es ist das weltüberwindende Wort des Christenthums: „nicht zu sehn auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. Denn was sichtbar ist, das ist zeitlich; was aber unsichtbar ist, das ist ewig“ (2 Cor. 4, 18), wie ja das Sichtbare auch nicht aus Sichtbarem entstanden ist, denn πίστει νοοῦμεν κατηγορίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι (Hebr. 11, 3). Nur das Alles erst hervorbringende Wort Gottes und die mit diesem Worte, das über Himmel und Erde ewig hinausreicht (Jes. 40, 8. Matth. 5, 18. 24, 35), Alles überdauernde unsichtbare Welt hat darum volle „Wahr-

heit.“* Und daraus wieder folgt die so tröstliche Universalität der — hieraus auch erst recht verständlichen — apostolischen Sentenz (2 Cor. 13, 8): „nicht können wir etwas wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit.“ —

2.

Doch nicht der Endlichkeit allein steht die Wahrheit als das feste und beharrliche Seyn gegenüber, auch der **Veränderlichkeit** und Wandelbarkeit. Und hier taucht unser „wahr“ wieder auf in dem Begriffe nicht nur des Währenden, sondern auch des Bewährten, noch umfassender aber in dem des sinnverwandten „treu“ und „trauen“ mit ihren Formationen. Die Wurzel von „treu“ (Gegensatz des Wort- und Bundbruchs), ahd. *triuwi*, ist *tru* (Sanscr. *dhru*) d. h. wiederum fest, beständig, dauernd, gewiss (englisch noch jetzt *true* „wahr“); daher „Treue“, ahd. *triuwa*,** Beständigkeit, Wahrheit, und „trauen“ intrans. (ahd. *trûan*, *trouwan*) fest seyn, stehn bleiben, und transitiv (ahd. *triuwan*, *trouwan*) festmachen, verbinden (woher noch die „Trauung“ als Copulation); mit den weiteren Bildungen des betrauen, getrauen (eig. sich für stark zu Etwas halten), vertrauen cet.

Wie also die Bedeutung des Wurzelwortes hiervon mit der von „wahr“ ganz zusammenfällt, so erscheint das wiederum entsprechende נאמן auch für die Begriffe des Treuen als des Unwandelbaren, Unveränderlichen. So nicht nur als betraut (oder, noch jener Origination, bestellt und bestätigt) werden, z. B. נאמן לנביא (1 Sam. 3, 20); viel öfter als treu und „bewährt“ (πιστός), z. B. vom Herzen Abrahams (Neh. 9, 8), von Dienern (1 Sam. 22, 14) und Boten (Spr. 25, 13 צִרְ

* Demnach hat FRZ. v. BAADER nur an alte — hier und anderwärts stehende — Bibelwahrheiten erinnert in dem Philosophem: „Das Sichtbare ist unwahr und das Wahre unsichtbar, und es ist dem Geiste unmöglich, dieses unwahre Sichtbare für ein reines Product des wahren Unsichtbaren zu erkennen.“ (Briefe b. HOFFM. 177).

** Das franz. *trêve* Waffenstillstand kommt erst von dem deutschen „Treue“, das noch heute beim Spiel der Kinder den Waffenstillstandsort („*pax*“) bezeichnet. „*Treuga (Dei)*“ — sagt der Germanist RÜCKERT (allg. Rep. d. theol. Lit. 1858, IV, 4) — ist die durch romanisches Organ hindurchgegangene latinisirte Form des deutschen Wortes, das in seiner ältesten bekannten Form *triggva* im Gothischen lautet und heute im Hochdeutschen Treue heisst.“

לשלחו, נאמן, s. ob. S. 30), von einer Stadt (Jes. 1, 21) und allgemein עיני בנאמני ארץ parall. הלך בדרך חמים Ps. 101, 6. Dieses נאמן aber auch von Gott selbst als bundestreuem Gott (Deut. 7, 9 האלהים האל הנאמן שמר הברית וגו'), und seine אמונה als Treue (Ps. 119, 89 f.). — Objectiv angesehen heisst ein auf solche Treue gegründeter Bund Ps. 89, 29 ברית נאמנה, wie Hebr. 9, 17 διαθήκη βεβαία; das Objective und Subjective correspondiren sich ebendas. 10, 23: κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῇ, πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγελιάμενος, wobei wir uns fortdauernd an נאמן gemahnt sehen, während Bundesbruch ist שקר באמונה Ps. 44, 18 vgl. 89, 34 שקר בברית, wofür V. 35 חלל ברית.

Noch ganz insonderheit aber muss hier wieder die trans. Conj. האמן unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Dieses verhält sich zu נאמן wie zu unserem „treu“ unser trauen, d. h. für treu und zuverlässig halten.* So Hiob 15, 22: „er traut (getraut sich) nicht zurückzukehren“ (vgl. Richt. 11, 20); so Jes. 28, 16: „siehe, ich gründe in Zion einen Stein, einen geprüften Stein, einen edlen Grundeckstein, gegründet, לא יחיש המאמן d. h. wer (darauf) traut, wird nicht weichen.“ Vornehmlich aber mit ב, z. B. 1 Sam. 27, 12: ויאמן אכיש ברוד, oder האמן בחייו Deut. 28, 66. Hiob 24, 22. Es bezeichnet dieses האמן ב' ein festinniges, persönlich hingebendes Sichverlassen auf persönliches Seyn, wie vor Allem auf das Urseyn, s. nachher האמן ביהוה,** (was selbst noch aus האמינו בנפלאותיו Ps. 78, 32 und aus האמנתי במצותיך Ps. 119, 66 hervorleuchtet, da mit diesen Wundern und

* Oder wie 1 Kön. 10, 6 f. bedeutsam verbunden wurden (S. 17 f.) אמת היה הרבר אשר שמעתי בארצי... ולא האמנתי לדברים עד אשר באתי ותראינה (LUTH.: gläubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht). vgl. auch Jes. 7, 9 לא תאמינו כי לא תאמינו עיני.

** So auch das chald. האמן באלהה Dan. 6, 24 (wovon das Part. Pass. האמן treu, zuverlässig: persönlich Dan. 6, 5 und sachlich 2, 45); vergl. syr.

ܠܡܢܐ Röm. 9, 33 (für ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ, s. ob. Jes. 28, 6),

wovon das Adj. ܡܠܡܢܐ für πιστός Luc. 19, 17 vgl. 16, 11. Matth. 24,

45. 17, 17. Act. 13, 34. 1 Tim. 3, 11; und das Subst. ܡܠܡܢܐ für πίστις 1 Tim. 1, 5.

Geboten Gottes Seyn sich verband), während Gott selbst בעבדיו *Hiob* 4, 18 (15, 15); dahingegen האמין ל' wesentlich nur dem Worte gilt, dem man reales Seyn unterlegt, z. B. ob. Ps. 106, 24 לא האמינו לדברו, 1 Kön. 10, 7 לא האמנתי לדברים, oder auch Gen. 45, 26 (von Jacob, als er zuerst von seinen Söhnen hörte, Joseph lebe und herrsche über ganz Aegypten): „kalt war sein Herz, כי לא האמין להם, denn er glaubte ihnen nicht“ (vgl. Exod. 4, 1. 8. 9); also der Unterschied ganz wie πιστεύειν τινί (Einem glauben) und πιστεύειν ἐν τινι, εἰς τινα, ἐπὶ τινι oder τινα (an Einen, an Etwas glauben). Im letztern Falle möchte האמין eigentlich wohl ebenso den Begriff des Erfassens und Festhaltens haben, als das vom fast synonymen חזק kommende בחזק, z. B. Jes. 4, 1.

Im engsten Sinne nun wird dieses האמין eben von den Gläubigen gesagt, da wo es sich auf ein übersinnliches Seyn bezieht und erscheint als ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων *Hebr.* 11, 1 — näher bestimmt 3, 14 μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν ἅνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατέσχωμεν —, theils mit verbal-realem Inhalte (ל, s. oben Exod. 4, 1. 8. 9), theils abermals mit ב der Person, welcher man gläubige Hingebung gewährt, wie dem Obigen gegenüber Ex. 14, 31 ויאמנו ביהוה ובמשה עבדו, und wie namentlich auch in der classischen Stelle Gen. 15, 6 von Abram: והאמין ביהוה ויחשבה לו צדקה. An diese Urbedeutung des האמין wird namentlich auch im N. T. wiederholt erinnert, z. B. Col. 2, 7 ἐρρδιζόμενοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ (τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ) καὶ βεβαιούμενοι τῇ πίστει, καθὼς ἐδιδάχθητε, oder causativ 2 Cor. 1, 21 ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστόν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός, s. auch vorh. *Hebr.* 3, 14 τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατέσχωμεν.

Die Hingebung in dem „Glauben“ enthält auch die Wurzel dieses deutschen Wortes, *lu*, als Verbum *liuwan* oder *louwan*, was ursprünglich herabhängen, sich neigen, beifallen bedeutet; daher *geluwi* Beifall, ahd. *kalouwan* Beifall geben, *kaloupo* Beifall, vertrauende Hingabe.* Zu derselben

* Wie das Seyn zur Kehrseite ein Afterseyn, so hat auch die Hingabe an das Urseyn, der Glaube, eine Kehrseite, nämlich den Aberglauben. Die-

Wurzel, was zumal theologisch gewiss bemerkenswerth ist, gehört auch die Liebe, ahd. *liupî*, eben als die Neigung, Zuneigung.

Das gläubige Sichverlassen wird übrigens auch durch Niphal des נאמן ausgedrückt, wofür zwei auch für das Wesen dieser Hingabe an Gott schon im A. B. lehrreiche Stellen in Ps. 78, 8: „und sollen nicht seyn wie ihre Väter, ein ungehorsam und widerspenstig Geschlecht, $\text{דור לא הכין לבו ולא}$, ein Geschlecht, das nicht fest richtete sein Herz, und nicht festigte sich an Gott sein Geist;“ und V. 37: „und ihr Herz war nicht festgestellt bei ihm und nicht sie gefestigt in seinem Bunde (s. ob. S. 39 zu כין): womit fruchthar zu vergleichen Hebr. 13, 9: *διδασκαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε, καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν κ. τ. λ.* Nach dem Parallelismus dieses נאמן mit לב כין (S. 39) wird aber noch ganz besonders bedeutsam jene fernere Stelle Ps. 112, 7 $\text{נכון לבו בַּטָּח ביהוה}$ „fest ist sein Herz, vertraut auf Gott,“ indem nun, nach der Regel von der Gleichheit zweier einer dritten gleichen Grössen, נאמן auch zu בטח eine sogar mathematische Gleichheit darstellt. Von der Synonymie beider zeugt übrigens auch noch, dass von der schon berührten, unserm נאמן entsprechenden, chald. und syr. Wurzel נאמן , ܢܡܢ der Name *μαμωνᾶς* stammt, chald. ܢܡܢ [א] ܢܡܢ , syr. ܢܡܢ [ܐ] ܢܡܢ , d. h. eigentlich Vertrauen, Verlass, Zuversicht, wovon Matth. 6, 24 steht: *οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾶ*, und Hiob 31, 24: „so ich machte Gold zu meinem Götzen und zum Edelmetall sagte: meine Zuversicht (מבטחי),“ während unser מבטח nach ausdrücklichem Schriftworte (Jer. 17, 7. Ps. 71, 5) Jehovah, der lebendige Gott, ist (s. das erste Gebot, LUTH.). Derselbe falsche Mamon oder *πλοῦτος* (dessen *ἀδηλότης* auch 1 Tim. 6,

ser ist *a.* (als Verstandesverirrung) Fürwahrhalten von Unwahrem d. h. Nicht-seyendem in Wesen und Kräften; zugleich aber auch *b.* (als Herzensverirrung) Hinneigung und Hang zum Afterseyn d. h. derjenigen übersinnlichen Welt, die von Gott und seinem Worte, als dem Princip und Maassstabe der Wahrheit, abgewendet ist, zumal wenn solch gottwidriger Zug zum Verkehr und dieser durch göttlich wahre Medien (Anrufung göttlicher Namen) vermittelt werden soll.

17 Gott grade gegenübersteht, S. 8) erscheint bekanntlich zugleich auch appellativ als ὁ μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας (Luc. 16, 9), von welchem man „sich Freunde machen soll, damit, wenn es aufhört, sie aufnehmen euch in die ewigen Hütten“, und mit der auch im Ausdruck überaus sinnreichen Anwendung (V. 11): εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει; so dass wir auch hier dem „Aufhörenden“ das „Ewige,“ und, wie dem πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε das πιστεύειν, so auch dem ἄδικος μαμωνᾶς das ἀληθινόν als das Wahre in seiner Währung gegenübergestellt sehen,* wie es eben das Ἰδν als das Urfeste und Wahre überhaupt ist gegenüber allem Veränderlichen.

3.

Doch gilt es noch eine ganz besondere Entgegensetzung zu der „Wahrheit,“ damit deren Wesen in diesem Gegenbilde um so heller und ganz unzweifelhaft zur Darstellung komme: sie ist das Uebersinnliche gegenüber der **Materie als solcher**, welche nur ein relatives Seyn ist. Wohl könnte man sagen, es falle diese Gegenüberstellung mit unter die des endlichen und veränderlichen Seyns gegen das ewige und unwandelbare; dennoch kommt in der heil. Schrift das ἀληθινόν in dem ganz specifischen Sinne des Eigentlichen und Rechten vor, welches in der Sinnen- und Erscheinungswelt bloss vor- und bez. nur nachgebildet werde,** so dass die letztere allerdings zugleich etwas dem Ewigen Analoges in sich hat, ebendamt aber nur über sich auf Jenes hinausweist, da sie selbst ihrer ganzen Natur nach nur zeitlicher Art und nur das Unsichtbare ewig ist (2 Cor. 4, 18), welchem namentlich auch „der Geist der Wahrheit“ selbst angehört, „den die Welt nicht kann empfangen, weil sie nicht siehet ihn noch erkennt“ (Joh. 14, 17). Dem „Wahren“ steht dieses Materielle dann nicht grade als das Endliche dem Unendlichen, oder als das Veränderliche dem Unveränderlichen, womit das „Wahre“ sich allerdings auch

* S. später: das Wort Gottes üb. die Reichen dies. Welt.

** So besonders ob. Hebr. 8, 5 von den irdischen Priestern, im Gegensatze des ewigen Hohenpriesters, οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσι ἐπουρανίων, καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν· ὅρα γάρ, φησί, ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει.

hier berührt, sondern vielmehr als das niedere Analogon dem Höheren und Vollkommenen eben als dem ewigen und universalen „Eigentlichen“ (welches dazu auch noch den Artikel erhält*) — und zwar überall Christo gegenüber. Dieser höchst eigenthümliche Gebrauch des — hier wieder bedeutsam mit ζῶν (als durch und durch Leben) und, als zugleich übersinnlich, mit κεκρυμμένον (Apoc. 2, 17) abwechselnden — ἀληθινόν in solcher Gegenübersetzung zur materiellen Natur ist vor allem auch Christo selbst und dem Schoossjünger eigen. So fanden wir schon vorhin Luc. 16, 11 τὸ ἀληθινόν als wahr- und wesenhaftes (ewiges) Gut dem ἄδικος μαμωνᾶς, wie im nächstfolg. V. τὸ ὑμέτερον dem ἀλλότριον, gegenübergestellt. Dieser Art ist ferner noch Folgendes. Der Weinstock, Joh. 15, 1: Ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή; — das Manna, Joh. 6, 32. 35. 48. 51: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, nicht Moses hat euch das Brodt vom Himmel gegeben, sondern mein Vater giebt euch τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν... Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν (— τῆς ζωῆς), ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα, vergl. Apoc. 2, 17 δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου. Ferner das Sprüchwort von Saat und Ernte Joh. 4, 37: ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ὁ ἀληθινός, ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων καὶ ἄλλος ὁ θερίζων κ. τ. λ. Ebenso endlich auch sogar das Feinste der Sinnenwelt immer nur ein niederes Abbild des ἀληθινόν, nämlich das Licht, Joh. 1, 9: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, aus welchem Gegensatze zu irdischem und cosmischem, nur particular und local leuchtendem Lichte zugleich hervorgeht, dass der an sich doppeldeutige Zusatz ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον nur zu Hervorhebung des πάντα und Universalen dienen soll, also eben zu πάντα ἄνθρωπον gehört, sonach LUTHER auch

* Bezeichnet nämlich ἀληθινόν überhaupt das wirkliche Seyn dessen was von irgend Etwas ausgesagt wird (S. 29 vgl. 17 ff., wo daher Jer. 2, 21 auch LXX für ΠΩΝ ὕψι ἀληθινόν), also im Gegensatze des mit ψευδο- Gebrandmarkten (S. 33); so steigert dies der beigefügte Artikel ganz natürlich dahin, dass diese Wirklichkeit und Aechtheit auf den im Artikel markirten Umfang beschränkt wird. Daher eben auch oben ὁ ἀληθινὸς θεός der einzig wirkliche Gott (vgl. S. 14 f.), οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί die einzig ächten, d. h. dieses Namens würdigen, Anbeter (Joh. 4, 23; S. 41).

hier den richtigen Blick gethan hat.* Gleichso braucht darnach derselbe Jünger „das wahrhaftige Licht“ vom Christuslichte (1 Joh. 2, 8): ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἥδη φαίνει, wie Joh. 8, 12: Ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς.** — Der im Hebräerbriefe als ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν (9, 24) erscheinenden χειροποίητα ἅγια (τουτέστι — ταύτης τῆς κτίσεως, 9, 11) und übrigen eben nur antitypischen alttestamentlichen Cultusformen ist bereits zur Categorie der Endlichkeit (S. 41) gedacht worden.

Der Gedanke von der „Nichtigkeit“ des Materiellen an sich durchzieht ja auch die ganze heilige Schrift, im A. B. vor allem schon das Buch des Predigers, dessen Resultat, als das Ergebniss des vielseitigsten Suchens nach Wahrheit und Weisheit in allen irdischen Gebieten, gleich zu Anfang steht: הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הכל הבל. Und das zunächst darauffolgende מה יתרון „was bleibt?“ — es bleibt der Refrain des ganzen Buches, welches die allerdings negative, aber für den Bau des Hauses Gottes bedeutende Mission hat, vor allem den hinderlichen Schutt hinwegzuräumen und überhaupt die vorbereitenden Erdarbeiten gründlich zu vollziehen. Dieser Negation gegenüber giebt es dann allerdings nur Eine Affirmation und Position, nur Ein ἀληθινόν, die heilige übersinnliche Welt in Christo.

Ein offener Irrthum ist es hiernach, wenn man das Wesen „der Wahrheit“ etwa in die Harmonie mit der stofflichen Natur setzt: die lautere Wahrheit selbst weiss und stellt sich der Materie vielmehr gegenüber. Was in der Welt der Sinne und Geschichte Wahrheit hat, ist nur relative Wahrheit, nur auf Zeit und im beschränkten, mehr nur weissagenden Sinne. Volle und schrankenlose Wahrheit hat und ist nur die raum- und zeitlose übersinnliche Welt, durch und durch Leben und die Quelle auch alles relativen Lebens. Wie

* S. unsre Schr. *De evangelii Joannei introitu, introitus Geneseos augustiore effigie* (Lps. 1855) p. 62 sqq.

** Vergl. auch (ὁ κύριος) λίθος ζῶν 1 Petr. 2, 4., woneben V. 5 καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε ein gleich analog ausgesprochenes Abhängigkeitsverhältniss darstellt, als das ζῶν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ Joh. 5, 26 und 6, 53.

sie aber der sinnlichen Betrachtung entzogen ist, so auch der schweifenden Contemplation und dem nur tastenden und greifenden, nicht ergreifenden Denken. Daher muss theologischerseits auch selbst der Gebrauch des Idealen* für das „Wahre“ verboten werden: nach dem Worte Gottes existirt eine übersinnliche vollkommne Welt, die aber keine ideale, sondern grade und ausschliesslich die rechte reale ist.

— Und so sind wir, ausgehend von der tiefsten Erdenwurzel des „Wahren“, durch die verschiednen Verzweigungen dieses Senfbaumes hinauf, geleitet vom Worte der Wahrheit, das die sichtbare Welt selbst erst in der unsichtbaren haften lässt, bis in die Aetherregionen gelangt, wo sich der Wipfel seiner Krone in ewiges Licht taucht.

Mit dem Begriff erhält auch das Schwerdt des Geistes seinen Griff zum vollen und sichern Gebrauch. — Die Folgerungen aus diesen Selbstoffenbarungen der Wahrheit über sich als das beharrliche Seyn, als die Beständigkeit, sind aber so umfassend, dass ich verzichten muss, sie in der Kürze dieser Stunde auch nur annähernd erschöpfen zu wollen. Nur einige aphoristische Reflexionen darüber, gestatten Sie mir noch, an diesem Orte auszusprechen!

„Wahrheit ist ein gross Ding, stark über Alles“, sagt ein ritterlicher Philosoph (ULR. v. HUTTEN). Ja, sie ist Alles, was Seyn und Leben hat und aus Gott es hat, und stehet fest, ihrem Namen entsprechend, wie die Berge für und für. Ja, „fest (נָכוֹן) ist der Berg, da des Herrn Haus ist, im Gipfel der Berge und erhaben über die Hügel.“ (Jes. 2, 2.) Mögen sie Nebel umwogen, überfluthen; diese vergehen, und in Majestät tritt sie wieder hervor wie Gottes Gebirg am Mittage. Was ausser ihr ist und sie verdrängen will, es ist eben nur Phantasmagorie und giftiger Dunst, hat eitel Schein und Afterwesen. Nur wer mit ihr steht und für sie streitet, führt keine Luftstreiche, ringt nicht vergebens. „Nicht können wir etwas wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit!“

* Dem לֹא לֵב הָאָדָם Gen. 8, 21 (6, 5) weiss die Schrift A. T. ebenso wenig etwas Gutes nachzusagen (וְעַל מִנְעָרָיו und וְעַל כָּל הַיּוֹם als das N. T. (Eph. 4, 17) der ματαιότης τοῦ νοῦς αὐτῶν.

Der Mittel- und Lebensquellpunct der Wahrheit ist Gott selbst in Christo Jesu, „in welchem sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen“ (Col. 2, 3). Darum bedarf sie keiner ausser ihr stehenden Stützen. Wie die Welt trägt sie sich selbst, ja sie trägt die Welt. Schlag' ein in ihre Hand, sie wird dich sicher geleiten durch dieses hinüber in das ewige Leben! Ihr glaube, an sie musst du glauben, und an etwas Andres nicht! Und ob du dann schon wandertest im finstern Thal, ihr Stecken und Stab trösten dich. (Ps. 23, 4.) Oder „verlässest du dich auf den zerbrochnen Rohrstab Aegypten? welcher, so jemand sich darauf lehnet, gehet er ihm in die Hand und durchbohret sie.“ (Jes. 36, 6.)

Wahrheit ist Seyn, sie ist positiv. Als das Seyende steht sie namentlich auch der Speculation gegenüber; wäre sie speculativ, sie höbe sich selbst auf. Wer sie daher suchen will, suche das Feste, das Bestehende, Beständige — eine ernste Mahnung für die Wissenschaft und das Leben, für Staat und Kirche. Die angeschauten Wurzelbegriffe der Wahrheit enthalten ein souveraines Heilmittel für ein epidemisch gewordenes Siechthum. Und wem sie zur Herzensangelegenheit geworden, er wird mit ihr, die das Starke, Feste und Beständige ist, im Gegensatze des Schwindens und Schwindelns, selber stark, fest und beständig. Charactere sind ihr zugethan und sie bildet Charactere, zuverlässige Säulen, wie unsre zersetzende Zeit, so arm daran, ihrer dringend bedarf. „Die Wahrheit wird euch frei machen!“ (Joh. 8, 32.)

Als das Feste ist sie selbstverständlich auch kein Fließendes, wie nur ein unwahres und selbst zerflossnes Geschlecht die Wahrheit, insonderheit auch die höhere und ewige Wahrheit anzusehen beliebt, und womit das Crystallisirte in einen wüsten Chaoszustand zurückkehren würde, da selbst der Fluss ein festes Bett haben muss, wenn er nicht zerstören und versiegen soll.

Weil Gott Jehovah, das Seyn, die Wahrheit schlechthin, so ist die Gottesgelahrtheit vor allen die Wissenschaft von der Wahrheit. Die Theologie ist die eigentliche Ontologie.*

* Im Hebräischen möchte dieser wohl am meisten *תושיה* entsprechen,

Sie allein giebt positive Antwort auf die immer wieder erneute uralte Frage: Was ist Wahrheit? Der Altar, worauf das brennende, nach allen Richtungen leuchtende und Lebenswärme ausstrahlende Feuer der Wahrheit genährt wird, ist die „Kirche des lebendigen Gottes“, die der Apostel selbst nennt „Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit“ (1 Tim. 3, 15). Eck- und Grundstein aber dieser „Grundfeste“ ist kein anderer als „der Grund, der gelegt ist, und ausser dem einen andern niemand legen kann, welcher ist Christus Jesus. So aber jemand aufbaut auf diesen Grund Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu, Stoppel, so wird eines jeglichen Werk offenbar werden, denn der Tag wirds klar machen, weil er in Feuer offenbaret wird, und welcherlei eines jeglichen Werk ist, wird eben das Feuer bewähren.“ (1 Cor. 3, 11 ff.)

Ist Christus „die Wahrheit“ (Joh. 14, 6), so hat, wer Ihn hat, die Wahrheit: wer in Seinem Worte bleibet, der bleibet in der Wahrheit, und wer in Seinem Worte wandelt, der thut die Wahrheit und wird den Tod nicht sehen ewiglich (8, 51); wer an Ihn glaubet, der wird leben, ob er gleich stirbe, und wird nimmermehr sterben (11, 25 f.). Denn eben als die Wahrheit ist auch Jesus Christus Selbst gestern und heute Derselbe und in Ewigket (Hebr. 13, 8). Als die Wahrheit ist er das Seyn, Urseyn, Gott, — „Er und der Vater Eins“ (Joh. 10, 30) und „kommt Niemand zu dem Vater denn durch Ihn“ (14, 6).

Nur von Gott, Seinem Wort und Seiner Gemeinschaft aus ist überhaupt die Wahrheit synthetisch zu erschauen. Wer einen andern Ausgangspunct nimmt, will durch etwelche Symptome das unbekannte Wesen finden, da doch „der Anfang der Weisheit die Furcht des Herrn ist.“ Jeder andere Ausgangspunct ist daher eine mehr oder weniger subtile Eidolatrie.

Da nun alle Facultäten die Aufgabe haben, die Wahrheit nach ihren verschiedenen Ausstrahlungen zur Darstellung zu bringen, und da es nur Einen Wahrheitsbegriff, den des reinen Seyns und Erfassens der Wirklichkeit giebt,

wofür auch LXX (Hiob 5, 12) ἀληθεία, als das Seyn (Ψ') und als die wesentliche Weisheit (Hiob 26, 3).

ohne und ausser Gott aber kein reines Seyn und Erkennen ist: so enthält die Aufgabe, die Wahrheit zu erforschen, wenn dabei principiell, nicht particular und bloss empirisch verfahren werden soll, ganz von selbst die Anforderung: zu forschen von dem aus, und nach dem, was Gott und was Gottes ist, — dieses auch in Sitte, Gesetz und Ordnung, in den Höhen und Tiefen der Natur, in den Erscheinungen des Geistes und Lebens —, und dabei für alles concrete Seyn überall das Richtmaass von dem absoluten Seyn zu entnehmen. Wer die Erscheinungen der Dinge ohne Beziehung auf das ewige Seyn erfassen will, mag immerhin, so zu sagen, Stückwahrheiten auffinden; aber die Wahrheit ausser ihrem Mittelpuncte angesehen ist ein gebrochener Lichtstrahl. Studien, welche sich nicht mehr oder weniger direct zugleich auf Gott und Ewigkeit beziehen, mögen in gewissen Gebieten relative Wahrheit haben; allein zeitliche und höchstens nur symbolische Wahrheit ist ja nicht die Wahrheit, der wir doch alle nachtrachten. Wahrheit im vollen Sinne hat eben nur die der Beschränkung, Endlichkeit und Veränderlichkeit enthobene unsichtbare Welt. Dort ruht die Spann- und Lebenskraft auch für das sichtbare Leben und seine Erkenntniss. Das Kennzeichen der Wahrheit auch in diesen relativen Sphären wird zu allen Zeiten ihr Zusammenhang mit der absoluten Wahrheit seyn, mag derselbe auch manchem Auge entgehen. Wo aber die Forschung je in Widerspruch tritt mit der absoluten Wahrheit, welche Gott in Christo und seinem Worte ist, da ist sie gerichtet. Denn „wer ist der Lügner, sagt die Schrift (1 Joh. 2, 22), ausser der da leugnet, dass Jesus ist der Christ? Dieser ist der Antichrist, der da leugnet den Vater und den Sohn!“ Ist also der Christusleugner „der Lügner“ — *ὁ ψεύστης* — schlechthin, so ist jede Wissenschaft, welche ein Anderes als das Bekenntniss zu Christo findet und lehrt, im eigentlichsten Sinne Pseudo-Wissenschaft.

Es dürfte hoch an der Zeit seyn, dass, wie alle und jede Wissenschaft, so namentlich auch die Weltweisheit, die Philosophie sich dessen recht lebendig und durchdringend bewusst würde, um nicht ewig den Sisyphusstein zu wälzen. Die Geschichte der Philosophie zeigt uns wie in einem Gebirgsdurchstiche die Systeme, welche da als verschieden gefärbte

Ablagerungen über einander liegen, deren je spätere, ohne selbst ein grünes fruchtbares Gefild zu bilden, nur die früheren tiefer und tiefer begruben. Eine mächtige, fast ganz Deutschland beherrschende Zeitphilosophie haben wir selbst noch blühen und — versinken sehen; und was eben jetzt etwa als Tagesphilosophie gilt, wie bald wird auch das wieder von einer andern bedeckt seyn! „Denn alles Fleisch ist wie Gras und alle seine Herrlichkeit wie Grases-Blume; verdorrt ist das Gras und seine Blume abgefallen: das Wort aber des Herrn bleibet in Ewigkeit“ (1 Petr. 1, 24 f.). Das ist die „Wahrheit“, die da „ist“ und „bleibet“. — *Φιλοσοφία* ist Liebe zur Weisheit; wer aber die ewige Wahrheit ewig nur sucht und mit einem der gefeiertsten Philosophen dieses Suchen ihrem Besitze vorzieht, dieser liebt eben nur das Suchen, und die Weisheit eben nicht, ist also eingeständig kein *φιλόσοφος*, welcher vielmehr nach der Vermählung mit der Wahrheit trachtet. Wer diese nicht einzig lieb hat, der hat sie auch nimmer und wird immer nur Wolken umarmen.

Die ewige Weisheit ist in das Fleisch gekommen. Ausser ihr stehend ist alle Weisheit nur Thorheit. Alles Licht ausser dem Lichte ist Irrlicht, alle Wege neben dem Wege sind Abwege, alle Wahrheiten gegenüber der Wahrheit sind Lügen, alles Leben neben dem Leben ist wildes Fleisch. Das Licht aber, der Weg, **die Wahrheit** und das Leben ist unser Herr Jesus Christus, hochgelobet in Ewigkeit! „Amen!“

II. ÜBER DIE BEDEUTUNG UND AUSSPRACHE

VON

יהוה

Durch das erste Buch des A. T. zieht sich neben mehrern appellativen Namen Gottes, wie אלהים, אל שדי, אל עליון, אדני, auch das nomen propr. יהוה. Dasselbe erscheint nicht allein aus dem Griffel des Referenten; es wird in der von ihm beschriebenen Urzeit selbst ausgesprochen. Schon Gen. 4, 1 sagt Eva nach Cains Geburt: קניתי איש את יהוה; und bereits von der Zeit ihres Sohnes Seth heisst es V. 26 אז הוהל לקרא בשם יהוה, wie auch von Abraham 21, 33 ויקרא שם בשם יהוה אל עליון, so dass die Anrufung Gottes schon damals unter dem „Namen יהוה“ erfolgt ist. Ebenso direct lautet die Anrede bei Letzterem יהוה 15, 2. 8 (vgl. 14, 22. 24, 3 ff.), die Rede bei Sarai 16, 2. 5; Isaac 27, 7; Jacob 28, 16. 32, 10 cet., und die göttliche Aussage selbst אני יהוה 15, 7. 28, 13. Derselbe Name liegt ausserdem auch noch selbst in aussergöttlichen nomm. propr. jener vormosaischen Zeiten historisch vor, wie (nächst dem Berge מריה 22, 2 vergl. V. 14) in dem des Enkels Benjamins אביה (1 Chr. 7, 8) und dem der Mutter Mosis selbst יוכבד (Exod. 6, 20. Num. 26, 59), also bereits damals in der später so oftmaligen doppelten, und zwar beidemal schon potenzirten, dadurch aber einen langen und vielfachen Gebrauch bezeugenden Abkürzung, nämlich als יְהוָה d. i. יְהוֹה (vgl. 2 Chr. 13, 20

(אבירו) zu Ende des damit verbundenen Namens, und als י' d. i. יה' zu Anfang.

Dieser kindliche Gebrauch des allerheiligsten Namens reicht so ohne alle Reflexion bis in das zweite Buch, bis Exod. 3. Da geschah es am Berge Horeb, als Moses die Schafe Jethros hütete, dass ihm מלאך יהוה im feurigen Busch erschien mit dem Gebot, zu Pharao zu gehen, um Israel aus dem Elend Aegyptens hinauszuführen. Moses, fern von seinem Volk am heidnischen Hofe zu ägyptischer Weisheit erzogen (*ἐπαιδεύθη πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων*, Act. 7, 22), und darum in dessen Vertrauen und Mysterien wohl noch kaum völlig aufgenommen, zudem jetzt längere Zeit auch sogar aus Aegypten abwesend, meinte einer Beglaubigung für solchen Auftrag bei Israel zu bedürfen, und erwiderte (V. 13): „Siehe, Ich komme zu den Kindern Israel und sage zu ihnen: „der Gott eurer Väter* hat mich gesandt zu euch!““ und sie sagen zu mir: „was ist sein Name (מה שמו)?““ Was soll ich sagen zu ihnen?“ — Und Gott sprach: אהיה אשר אהיה! „So sollst du sagen zu den Kindern Israel: „אהיה hat mich gesandt zu euch!““ (V. 14.) Und darauf: „So sollst du sagen zu den K. Israel: „יהוה, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaacs und der Gott Jacobs, hat mich gesandt zu euch!““ Das ist Mein Name in Ewigkeit (זה שמי לעלם) und das mein Gedächtniss für Geschlecht zu Geschlecht!“ (V. 15.) — Dies war also das heilige Schibboleth, das Israel im fremden Lande als ein Nationalgeheimniss, aber auch als ein ihm selbst noch verschlossnes Geheimniss bewahrt und das auch Moses, wenn er bei seiner bisherigen Entfernung und Entfremdung von seinem Volke um das (im Namen seiner Mutter wenigstens tiefverhüllte) MYSTERIUM überhaupt wusste, wenigstens ebensowenig esoterisch, d. h. nach seiner Auseinanderlegung in אהיה אשר אהיה, gekannt hatte; wonach sich denn dieser Halb-Fremdling mit seiner Loosung und noch mehr mit ihrer alsbald einleuchtenden Deutung, nächst den ihm mitverliehenen bestätigenden Wunderkräften, sofort als

* Auch dieser Ausdruck (nicht: unserer Väter) zeugt von nichts weniger als schon anerkannter Solidarität und Identität Mosis und der Israeliten.

Abgesandter dieses heiligen einigen Gottes an sein Volk beglaubigen konnte (4, 30 f. וַיֵּאמֶן הָעָם וְגו').

Verbinden wir damit sogleich die weitere Stelle Exod. 6, 2 f. Als Mosis Sendung von Pharao, der die Kunde von יהוה als „dem Gott der Hebräer“ (3, 18. 5, 3 oder „Israels“ V. 1) mit einem מי יהוה und לא ידעתי את יהוה erwiderte, verworfen worden und Moses sich vor dem Herrn über solche Sendung beklagt (C. 5), offenbart sich ihm Gott abermal also 6, 2: „Ich bin יהוה, und bin erschienen Abraham, Isaac und Jacob als allmächtiger Gott“ (* באל שדי), ושמי יהוה לא נודעתי להם, d. i. „anlangend meinen Namen יהוה bin ich nicht gekannt ihnen worden!“** Hierin liegen zweimal Gegensätze, nämlich theils zwischen באל שדי (וארא) als etwas Factischem und שמי als etwas Nominellem, andernteils zwischen יהוה (אני) als dem Seyn und לא נודעתי als dem Nicht-Gekanntseyn.

Dass sich letzteres nicht auf die Unkenntniss des Namens יהוה, womit ja auch die ganze vorausgehende Erzählung wegen des ihr organisch einverwebten Namens יהוה durchstrichen seyn würde, sondern nur auf die Unkenntniss der Inhaltstiefe dieses Namens bezieht, erkannte selbst der anatomische Urheber der noch heute nicht wieder beschwichtigten und nur immer vielstimmigeren Zergliederungshypothesen über den Pentateuch, die eben an die verschiedenen Gottesnamen in selbigem anknüpfen, je später je mehr aber von diesem Motiv als Princip sich haben lossagen müssen. Das Gegentheil, ein nur äusserlicher Sinn des לא נודעתי, ist ausgeschlossen durch das nachgewiesene rein historische, nicht nur relatorische, Vorkommen dieses Namens im Voraufgehenden, wie dadurch, dass sich grade Moses mit der Kenntniss dieses Namens bei dem schwierigen Volke Gottes ohne Beweiszirkel als ausserordentlicher Gesandter dieses Gottes überzeugend ausweisen

* Eig.: in der Eigenschaft a. a. G., s. EWALD, A. LB. §. 217 f. 1. a („hierin bestehend“).

** Der Versuch einer Auffassung als Frage: *nonne vero nomine quoque meo J. innotui illis?*“ (J. C. WOLLE, *de ignoto Judaeor. et Atheniensium deo* אֱלֹהֵי, Lips. 1727. p. 10) bedürfte sicher einer weitem Begründung als der Behauptung: „*Ita enim — sanctae linguae jubet indoles et res ipsa deposcit*“ cet.

konnte, und endlich auch noch durch die alterthümliche Form des Namens (bes. das ו, um von der Vocalisation noch nicht zu sprechen): denn wäre יהוה nur desselben Alters wie die genannte subjective Gestaltung und Erklärung davon אֱהִיָּה אשר אֱהִיָּה, es würde wohl einfach יְהִיָּה lauten.

Sonach ist נודעתי emphatisch gesagt von Erkenntniss des Namens und darin des Wesens Gottes, also von einer Gnosis im Gegensatze bisherigen blossen kindlichen Wortes und Glaubens. Noch vor der Offenbarung seines Willens im Gesetz und der Schliessung seines Bundes auf Sinai (vgl. Exod. 3, 12*), offenbart sich יהוה, der Gott der Offenbarung und des Bundes, über sein Wesen, das in seinem Eigentlichen Namen beschlossen ist.

Und was besagt denn nun dieses (אשר אֱהִיָּה) אֱהִיָּה, oder (objectiv) יהוה? —

Die zumal auch durch das synonyme אֱהִיָּה biblisch angezeigte Wurzel ist das Seyn היה (hebr.) und הוה (aram. הוּא, הוֹ), letzteres archaistisch-poetisch auch im Hebräischen, nämlich 1) als Imperativ Gen. 27, 29 (Isaac segnend zu Jacob) לְשֵׁלֶג יֹאמֶר הָיִי סֹחֵר לְמֹו; Jes. 16, 4 הָיִי גִבִּיר לְאַחֶיךָ; Hiob 37, 6 יֹאמֶר הָיִי אֶרֶץ; 2) als Imperf. (Fut.) Pred. 11, 3 (wo der Baum hinfällt) שֵׁם יִהְיֶה, s. u.; 3) als Particip. הֹוֶה Pred. 2, 22. Neh. 6, 6; und daneben noch 4) als Substantiv הוֹה Factum, Ereigniss, Vor- und Unfall, wie הִיָּה; ja auch der von manchen Grammatikern angenommene Ursprung des ו conv. fut. von הוה würde dahin gehören. Eine Analogie zu dem innern Verhältnisse zwischen היה und הוה kann übrigens das von היה zu הוה bilden (wovon הוה Heva d. i. כל חי Gen. 3, 20), vergl. unt. יהוה und יהוהאל. ** Dabei erscheint הוה offenbar auch noch substantieller und so dem Ursprunge näher als das durch Abschleifung verfeinerte היה. ***

* „Und das ist Dir (gegenüber dem anders zu überzeugenden Volke, s. V. 14 f.) das Zeichen, dass Ich dich gesandt: wenn du ausführst das Volk aus Aegypten, werdet ihr dienen Gott auf diesem Berge!“ — In dem vorausgehenden עֲמַךְ אֱהִיָּה liegt übrigens wohl bereits eine Vorandeutung des alsbald folgenden nom. propr. אֱהִיָּה.

** Vgl. auch מְחִיאל und מְחִיאל Gen. 4, 18.

*** Beides, הוה und היה, hält REDSLOB (*de part. hebr.* כִּי orig. p. 8.

Welche Bedeutung

hat nun aber das hiervon gebildete (אשר אהיה) oder יהוה?

Die namhaftesten Deutungen sind folgende.*

- 1) Mit Betonung der vollständigsten Form אשר אהיה, ohne Hervorhebung des Seyns:
 - a) *Ich bin der ich seyn werde*, d. i. der Unveränderliche und darum Treue;
 - b) *Ich bin was ich seyn will* („wer und was mir zu seyn beliebt, od. wer und was ich seyn muss“, DRECHSLER, Einh. u. Aechth. d. Genes. S. 11); oder: „welcher seyn wird, weil er sein selbst ist“ (v. HOFMANN, Schriftbew. 1, 87); oder gar: „nur Einer (Er) ist wer er ist, wie er ist, und weil er ist“ (STIER, Lehrgeb. S. 268 f.), d. i. der Unbedingte: wo indess, ausser der unzulässigen Wendung des אשר, schon die ungleiche Deutung des beidemal gleichen אהיה Anstoss finden wird.
- 2) Mit Betonung des Seyns, und zwar in der kürzeren Form (אהיה שלחני Exod. 3, 14):
 - c) (Ich bin) *welcher ist und immer ist* (vergl. Gen. 21, 33 בטחו ביהוה עדי עד כי ביה 4, Jes. 26, שם יהוה אל עולם 33, אני יהוה ראשון ואח אחרונים אני הוא 4, 41, יהוה צור עולמים

14. 27) wieder für erst erweichte und spätere Formen des יהוה und יהוה, bei welchem letztern er die Urbedeutung des Wehens vermuthet.

* Unter den unerheblicheren befindet sich auch die eigentlich nur ausweichende, doch in tiefem Gedankenhintergrunde stehende Philo's (Nom. mut. p. 1045 ed. HOESCH. s. u. S. 64): *ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι*. Dasselbe, nur oberflächlicher und den Indifferentismus sanctionirend, wieder bei CLERIC. Exod. 3, 14: „*Hoc (אהיה אשר אהיה) velle videtur: non est quod nomen meum quaeras, quod nullum mihi hactenus tribui; Is ero Israeli qui ero; quocunque me nomine appellitent, perinde est, seu eo nomine appellari me patiar, quo appellabor.*“ Wenn daher KOPPE (interpret. formulae אשר אהיה, Gott. 1783 p. 10: Sylloge commentt. theolog. ed. POTT IV, 62), nächst einigen histor. Notizen über die Auslegung, den Namen selbst dahin erklärte: „*nullo nomine declarari hominibus potest mea natura, uti nulla imagine adumbrari, nulla similitudine exprimi,*“ so hatte er eine, wie er meinte, noch nie vorgebrachte Deutung damit kaum gegeben. Dagegen wiederum zu viel supplirend ist die: ich werde für Israel jetzt das seyn, was einst als Heiland der Welt (s. b. WOLL. a. O. p. 12 GUSSET. A.).

44, 6. 48, 12), d. i. der Währende, Ewige und stets Derselbe (s. ob. a.); *

- d) (Ich bin) *der werdende* d. h. „dessen Wesensoffenbarung eine im Werden begriffene ist — der Gott der geschichtlichen Offenbarung“ (DELITZSCH, Genes. 1, 32 vgl. 2, 174), — eine Erklärung, die, das Gegenteil der vorigen, einen nur relativen, nicht den eigentlichen Namen (יה שמי) des absolutesten Wesens ergeben, somit nur die übrigen appellativen Benennungen desselben um eine vermehren würde, übrigens aber der Auffassung des היה als „werden“ (φύναι, γίγνεσθαι), obwohl dieses vielmehr und spezifisch dem Geschöpf im Gegensatze des Schöpfers zukommt, auch die noch weitere und wenigstens der geoffenbarten Schrift selbst fremde Umsetzung in „offenbartwerden“ zugestehen muss.

- 3) Mit gleicher Betonung der vollständigen Form, אהיה אשר אהיה, und des Verbalbegriffs Seyn (wie letzteres namentlich in יהוה die substantiellere Gestalt der Wurzel heischt):

- e) **Bin-der-Bin**** — Subject und Attribut identisch, das Seyn nur sich selbst gleichend (אשר א), mithin

* So vor Allen Augustin. (Serm. VII. de lect. Exodi): „*Esse nomen est incommutabilitatis. Omnia enim quae mutantur, desinunt esse quod erant, et incipiunt esse quod non erant. Esse verum, Esse sincerum, Esse germanum non habet, nisi qui non mutatur. Ille habet Esse, cui dicitur: mutabis ea et mutabuntur, Tu autem idem ipse Es. — Quid est: Ego sum qui sum, nisi aeternus sum? Quid est: Ego sum qui sum, nisi mutari non possum? cet. —* Vergl. übrigens auch Tacit. Hist. 5, 5: „*Judaei mente sola unumque numen intelligunt, — summum illud et aeternum neque mutabile neque interitum.*“ Und selbst Plutarch *περὶ τοῦ Εἰ ἐν Δελφοῖς* (ed. WYTTENB., Oxon. T. II. p. 415): *Εἰ φάμεν ὡς ἀληθῆ καὶ ἀψευδῆ καὶ μόνον μόνῳ προσήκουσαν τὴν τοῦ εἶναι προσαγορεύειν ἀποδιδόντες. Ἡμῖν μὲν γὰρ ὅντως τοῦ εἶναι μέτεστιν οὐδέν, ἀλλὰ πᾶσα θνητὴ φύσις ἐν μέσῳ γενέσεως καὶ φθορᾶς φάσμα παρέχει καὶ δόκησιν ἀμυδρὰν καὶ ἀβέβαιον αὐτῆς κ. τ. λ.*

** **Bin-was-ist** würde sprachlich, nach Analogie des subjectiv in יהוה umgesetzten יהוה, allenfalls sich rechtfertigen lassen, da hier auch so was ist wiederum nur das Seyn des Ich ist; dagegen wäre in diesem Falle (von dem biblisch bedenklichen Gottesbegriffe selbst abgesehen) die Verkürzung der Formel in das blosse יהוה und übliche יהוה kaum zulässig gewesen.

ebenso reines als specifisch einziges und principiell^s Seyn, mit einem Worte das Urseyn,* — zugleich in seiner Modalität (אחיה) nach allen Dimensionen schranken- und endlos; doch nicht abstractes Seyn, darum kein Infinitiv, sondern zufolge der Personalform des Verbums (sey es in der dritten oder in der zumal lebendigen ersten Person) wie gemäss der unbeweglichen Grundanschauung der gesamten Schrift ein persönliches Concretum, — also das **Wesen** schlechthin, der da emphatisch ist.**

Daher dieselbe Bedeutung auch in dem kürzern אני הוא „Ich bin's“ Jes. 43, 10 cet. und dem dies erklärenden אני הוא אני ראשון אני אחרון „Ich bin's, Ich Erster ja Ich Letzter“ 48, 12. 44, 6 und zugleich Lebensquelle 41, 4. So auch schon Deut. 32, 39: אני אני הוא ואין אלהים עמדי אני אמת ואחיה וגו'. Dieses emphatische Seyn aber ist wiederum gleich חי (leben), wo die substantielle Verstärkung des יהוה in den ersten Radical verlegt erscheint, daher nicht nur dieser Gott אל חי (Ps. 42, 3 a., Dan. 6, 27 וקים לעלמן (הוא אלהא חיא וקים לעלמן), sondern namentlich auch der allerhöchste feierlichste Schwur חי יהוה „so wahr lebt“ d. i. eben wirklich יהוה ist.*** — Die Gegensätze hiervon wurden bereits unter d. bibl. Grundbegr. „der Wahrheit“ (S. 14) berührt. Ausser den Creaturen, welche erst

* Treffend Augustin. a. O. (Serm. VII.): „*Sic sum quod sum, sic sum ipsum Esse, sic sum cum ipso Esse, ut nolim hominibus deesse.*“

** Daher LXX Ex. 3, 14 (ἐγώ εἰμι) ὁ ὢν. Vergl. auch Hebr. 11, 6 πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ, ὅτι ἔστιν. Daher LUTHER (Schem hamphorasch, s. b. OEHLER Herz. Encycl. VI, 458 —): „es heisst mit ihm eitel Ist oder Wesen, das ist Jehovah.“ — „Nom. יהוה *ens κατ' ἐξοχήν*“, REDSLOB a. O. p. 7; — vergl. EWALD Jahrb. d. bibl. Wissensch. IX. (1858) S. 137 über אלהא אשר אחיה: „es ist weder der Begriff des bloss Seyenden noch der des Ewigen, sondern der des Selbstseyenden und Selbstständigen, welchen dieser Erzähler in dem uralten Namen [יהוה] fand.“

*** Vergl. in der eben angef. St. Deut. 32 schon den nächsten V. 40: „Ich hebe auf gen Himmel meine Hand und sage חי אנכי לעלם; Num. 14, 21 (für אני חי hier LXX ζῶ ἐγὼ καὶ ζῶν τὸ ὄνομά μου) cet.; im N. T. Apoc. 10, 5 f.: „der Engel hob auf seine rechte Hand zu dem Himmel, und schwor ἐν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων κ. τ. λ. — Schön Augustin (Conff. 1, 6): „*Domine, cui Esse et Vivere non aliud atque aliud est, quia summe Esse atque summe Vivere id ipsum es!*“ Vgl. ob. S. 14 BRÜCKNER.

durch Ihn, das Principium, leben (vergl. Jes. 45, 6 f. ידעו ממורח שמש וממערבה כי אפס בלעדי אני יהוה ואין עוד: יוצר אור ובורא (חשך), sind es allermeist, wie vorh. schon Deut. 32, 39 bemerkte, die Götzen, das absolute Nichtseyn unter dem Titel des Seyns, und daher richtiger benannt מַחִים „Todte“ (Ps. 106, 28), אֱלִילִים „*nihila*“ (Lev. 19, 4. 26, 1 paronomastisch zu אֱלֹהִים im Munde Gottes selbst, vgl. 1 Chr. 16, 26. Ps. 96, 5 כֹּל אֱלֹהֵי הָעַמִּים אֱלִילִים וַיְהוֹה שָׁמַיִם עָשָׂה 97, 7. Jes. 2, 8. 18. 20. 10, 11. 19, 3. 31, 7. Hab. 2, 18), אֵין „Leeres“ (Jes. 66, 3 vgl. 41, 29), חֲדָו „Wüstes“ (Jes. 41, 29 וְחֲדָו „Wind und wüst“, 44, 9), הַבִּלִּים „Hauche“ (Deut. 32, 21. 1 Kön. 16, 13. Jer. 8, 19 הַבִּלִּי נָכַר 14, 22), הַבִּלִּי שׁוּא „Hauche der Leere“ (Ps. 31, 7), auch schlechthin הַחֲבֵל (Jer. 2, 5. 2 Kön. 17, 15*) und הַשׁוּא (Jer. 18, 15), הַחֲדָו (1 Sam. 12, 21); לֹא אֵל (Deut. 32, 21), לֹא אֱלֹהִים (Jer. 2, 11) „Nicht-Gott.“ Und so wird auch im N. T. vormaligen Heiden gesagt: τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὐσί θεοῖς (Gal. 4, 8), — ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων, δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ (1 Thess. 1, 9), — τίς δὲ συγκατάθεσις ναῶ θεοῦ μετὰ εἰδώλων; ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμὲν ζῶντος (2 Cor. 6, 16), und den Heiden zu Lystra gepredigt (Act. 14, 15): ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα, ὃς ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς.** Auch ist a. O. der entsprechenden Erklärungen Christi über Sich gedacht, welchem der „Leben in Sich habende“ Vater gleicherweise ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ gegeben (Joh. 5, 26) und daher die absolute Bezeichnung als ἡ ζωὴ „das Leben“ zustehe (14, 6 vgl. unt. Apoc. 1, 18. Hebr. 7, 25), wozu hier namentlich auch noch die Aussage (Joh. 8, 58) tritt: πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμί.

Unter allen Umständen fallen im Namen יהוה, wie es ja

* Beidemal וַיִּלְכוּ אַחֲרַי הַחֲבֵל וַיְהַבְלוּ, LXX κ. ἐπορεύθησαν ὀπίσω τῶν ματαίων καὶ ἐματαιώθησαν. Vergl. Röm. 1, 21 γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὥς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ὑψοποίησαν, ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν; unt. Act. 14, 15.

** Vergl. ob. Apoc. 10, 6 — ἐν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ὃς ἔκτισε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ; desgl. 4, 9. 15, 7.

eigentlich bei jedem Namen seyn soll, Wesen und Benennung gänzlich zusammen. Wer letztere erkennt, erfasst ersteres mit, weshalb eben Sein „Name,“ שם יהוה, für Ihn Selbst stehen kann (vergl. u. a. nachh. Deut. 28, 58). Und darum ist יהוה auch der Gott der Offenbarung, weil dieser Name sein Wesen selbst, seine ganze Wesenheit offenbart und damit das Princip aller Offenbarung ist.*

Hiermit verknüpft sich organisch der andere Theil unserer Aufgabe, die Frage nach der

Aussprache von יהוה.

Die Möglichkeit und Erscheinung einer Mannigfaltigkeit derselben erklärt sich schon aus dem erörterten Umstande, dass dieser Name das Nomen proprium Gottes, Sein ganz eigentlicher Wesensname (שם העצם) ist, wie geschrieben steht Exod. 3, 15: וזה שמי לעלם וזה זכרי לדר דר, Jes. 42, 8: אני יהוה אלתי הצבאות יהוה זכרו, und Hos. 12, 6: יהוה הוא שמי. Dies musste eine unbegrenzte Ehrfurcht vor so hochheiligem, nicht nur aus Gottes ureigenster Offenbarung Seinem Volke vertrauten, sondern auch Gott Selbst umfassenden Namen erzeugen, von dem es auch authentisch hiess Deut. 28, 58: ליראה ליראה השם הנכבד והנורא הזה את יהוה אלהיך „zu fürchten diesen herrlichen und schrecklichen Namen“ — und Ps. 111, 9:

* Vergl. b. Plato (Cratyl. 396 Socrates über den Namen Ζεύς (als von ζῆν): *Ἐντιθέμενα ταῦτα εἰς ἓν δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ, ὃ δὴ προσήκειν φαρὲν ὀνόματι οἷω τε εἶναι ἀπεργάζεσθαι οὐ γὰρ ἔστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, ὅστις ἔστιν αἷτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν, ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. Ἐνυβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι, δι' ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει.* Man sieht, wie der Philosoph vor dem Wesen Gottes, das auch er durch den Namen erfassen zu können glaubte, dennoch stehen bleibt, und (sowie nachher CLERIC. über יהוה) mit einem causativen Surrogate sich befriedigt. Aber auch die eindringenderen, übrigens kaum noch selbstständigen, Auffassungen der Wesenheit Gottes bei spätern Philosophen (MALEBRANCHE, SPINOZA) stehen, abgesehen von ihrem pantheistischen Anfluge, der Tiefe jener uralten Offenbarung unendlich nach. — Zur Literatur der uns hier überhaupt vorliegenden Fragen vergl. a. A. CLERIC. Gen. 2, 4. Exod. 3, 15. (J. F. MAYER de bened. sacerdot. 1705. p. 10. A. BEYER add. ad Selden. de D. Syr. 268 sqq. cet.) KNOBEL Exod. S. 29. OEHLER a. O. VI, 455 ff. (s. auch X, 196 ff.).

קדוש ונורא שמו, „heilig und hehr ist Sein Name!“ Darum haben die Juden, durch deren Tradition er in den Schriften Alten Testaments auf uns gekommen, diesem Eigennamen Gottes wieder andere Namen gegeben, so wie man ein unschätzbares Juwel in edle Kapseln einhüllt oder von einem Schatze, der hier gleich als ein heiliger Graal erscheint, wohl auch nur graphische Aequivalente ausgiebt. Solche jüdische Werthzeichen für jenes Kleinod sind hauptsächlich folgende Umschreibungen und zugleich appellative Synonyme des Namens יהוה:

1) שם המפורש, d. h., je nach den beiden Hauptbedeutungen der Wurzel פרש als scheiden, und (bes. im Piel) bestimmen oder erklären, — 1) der geschiedene Name, und zwar a) geschieden von menschlichem Wissen d. i. der unbekannte Name Gottes, was aber eine nicht nur durch Eintragung des Hauptbegriffes gezwungne, sondern auch der positiven Offenbarung dieses Namens entgegenstehende Deutung ist; — b) geschieden von Gottes übrigen (appellativen) Benennungen d. i. der eigentliche Name Gottes (*nomen separatum i. e. sejunctum et distinctum ab aliis omnibus Dei nominibus et soli Deo proprie conveniens*, J. BUXTORF. Lex. Chald. Talm. et Rabb. p. 2433), was indess abermals höchst unbestimmt ausgedrückt wäre und vielmehr in der anderweiten Bezeichnung von יהוה als שם המיוחד liegt; — Oder es ist 2) der bestimmte oder erklärte Name, und zwar c) erklärt durch ארני (*n. expositum i. e. explicatum, explanatum, declaratum, prolatum et pronunciatum per n. ארני*, BUXTORF a. O.), während doch der Name יהוה dabei weder erklärt noch ausgesprochen wird; daher vielmehr — d) der bestimmte Name d. i., nach dem Gebrauche des מפרש in der h. Schrift selbst (Neh. 8, 8 ויקראו בספר בתורת האלהים מפרש und chald. Esr. 4, 18 מפרש קרי קדמי, beidemal von deutlichem Vorlesen, Vulg. *distincte, manifeste*), der ausdrückliche Name Gottes, τὸ ὁριστὸν ὄνομα (vgl. NIC. FULLER. Misc. ss. in Critt. ss. Frcf. T. VII, p. 210: *nomen hoc unum ex omnibus Dei maxime proprium habendum ac solum praeter cetera ad divinae majestatis essentiam plane, diserte et absolute significandam destinatum*, — שם המפורש — i. e. τὸ διασταλμένον ἥγουν καὶ διεσσεσφημένον, *distincte expositum* cet., und noch bestimmter b.

OEHLEK a. O. VI, 455 MUNK *le nom de Dieu distinctement prononcé*).^{*} — Weiter heisst dieser heil. Name auch

2) יהשם, der Name κατ' ἐξοχήν, wie schon Lev. 24, 11 (V. 16 und 1 Chr. 13, 6 sogar nur שם), ob. Deut. 28, 58 יהשם הנכבד והנורא; übrigens aber auch noch formell

3) שם של ארבע [אותיות] (oder שם בן ארבע), ὄνομα τὸ τετραγράμματον [τετράγραμμον], der Name von vier Characteren, was z. B. von אדני nicht gilt.

Nächst der schon im Wesen des Namens יהוה ruhenden Hochheiligkeit führte auch noch das ausdrückliche und scharfe göttliche Verbot der Entheiligung dieses Namens (Exod. 20, 7 לא תשא את שם יהוה אלהיך לשוא כי לא ינקא יהוה את אשר ישא את שמו לשוא, Deut. 5, 11; Lev. 19, 12) zur äussersten Beschränkung seines Gebrauches. Das Aussprechen desselben, welches man fälschlich in שם יהוה Lev. 24, 16 (s. unt. Philo und LXX) untersagt meinte, erscheint für gewöhnlich unerlaubt schon bei Josephus (AA. 2, 12 ὁ θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν ἑαυτοῦ προσηγορίαν οὐ πρότερον εἰς ἀνθρώπους παρελθοῦσαν, περὶ ἧς οὗ μοι θέμις εἰπεῖν) und Philo (s. ob. Nom. mut. p. 1045 ed. HOESCH.: οὐχ ὁρᾷς ὅτι φιλοπευστοῦντι πρὸς ἀλήθειαν τῷ προφήτῃ, τί τοῖς περὶ ὀνόματος αὐτοῦ ζητοῦσιν ἀποκριτέον; φησὶν, ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι; — Vit. Mos. p. 670: χρυσοῦν πέταλον — τέτταρας ἔχον γλυφὰς ὀνόματος ὃ μόνοις τοῖς ὦτα καὶ γλῶτταν σοφία κεκαθαρμένοις θέμις ἀκούειν καὶ λέγειν ἐν ἁγίοις, ἄλλω δ' οὐδενὶ τὸ παράπαν οὐδαμοῦ· τετραγράμματον δὲ τοῦνομά φησιν ὁ θεολόγος εἶναι, vergl. p. 683 f. als mos. Gebot: ὅς δ' ἂν ὀνομάσῃ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου, θνησκέτω — εἰ δέ τις οὐ λόγῳ βλασφημήσειεν εἰς τὸν ἀνθρώπων καὶ θεῶν κύριον, ἀλλὰ καὶ τολμήσειεν ἀκαίρως αὐτοῦ φθέγξασθαι τοῦνομα, θάνατον ὑπομεινάτω τὴν δίκην).^{*}

^{*} Auf die merkwürdige Uebereinstimmung der Punctuation dieses stellvertretenden שְׁמִי mit der von הִי־הִי selbst dürfen wir immerhin schon aufmerksam machen.

^{**} Hiervon glaubte H. A. ZEIBICH (ἄρρητα Deorum nomina, 1757) selbst die heidnischen ἄρρητοι θεοί — worunter namentlich örtliche Schutzgötter, deren Namensnennung sie hinweglocken könnte, — ableiten zu dürfen, p. XV: „Num fallar ego aut decipiar, si recentiores Graecos pariter ac Romanos consuetudinem celandi Deorum nomina a Judaeis didicisse existimem,

Hiermit stimmt die jüd. Tradition (Buxt. a. Q.) überein, dass nur einmal im Jahre, am grossen Versöhnungsfeste, der Hohepriester* im Tempel das h. Tetragrammaton nach seinen Schriftbuchstaben wirklich aussprach und zwar bei Ertheilung des dreifachen Segens, יְבָרֶכֶךְ יְהוָה וְגו' Num. 6, 24 ff., worauf V. 27 hinzufügt: „und legen sie meinen Namen auf die Kinder Israel, so will Ich sie segnen.“** Priester und Volk, im Vorhofe stehend, warfen sich bei Nennung des hochheiligen Namens auf Knie und Antlitz und antworteten mit Lobpreisung (Buxt. L. H. 165). Seit Simeon dem gerechten hörte auch im Tempel die Nennung des Schem auf und nach Zerstörung der Stadt und des Tempels auch grundsätzlich, da es Regel war במקדש אומרים את השם ובמדינה בכיוניו (im Heiligthum sprechen sie den Namen und in der Provinz mit seinen Beinamen), s. HÄNER a. O. §. 22. Dem Volke war ohnehin, nach rabbin. Auslegung von Lev. 24, 16 (S. 64 vgl. 67), das Aussprechen des h. h. Namens bei Todesstrafe und Unseligkeit verboten (Buxt. a. O. 164).*** Aus der jetzigen Unkenntniss der wahren Aussprache des שם המפורש aber wird die Nichterhörnung der Gebete Israels erklärt; in der messianischen Zeit werde Gott es sie wieder lehren und danach Israel auch wieder Erhörnung finden (Buxt. a. O. 166.).

Wie vereinigte man aber diese Ansichten mit der Lesung der Schrift, worin der Name יהוה so oft wiederkehrt?****

quum ipse, quod omnino memoria videtur dignum, Dio Cassius Deum Judaeorum Ἰεσοῦτον appellet“ (37, 17 Ἰεσοῦτον καὶ ἀειδῆ αὐτὸν νομίζοντες εἶναι).

* Nicht allein dem Hohenpriester und Versöhnungstage will das Aussprechen des h. Namens zuertheilen J. H. HÄNER, de ritu benedict. sacerdot. (Jen. 1761) §. 44 ff. 51.

** So segnete auch David, der König, das Volk בְּשֵׁם יְהוָה 2 Sam. 6, 18. 1 Chr. 16, 3. — Der Kenntniss und Anwendung des שם המפורש legt die jüd. Trad. selbst Wunderkraft bei, bes. auch die Mosis und überhaupt der בעלי שמות: Buxt. Lex. Hebr. p. 160 sq. Chald. Talm. Rabb. 2435 sqq. DRUS. Tetragramm. in Critt. ss. VI, 2186 sq. C. G. PETRI de studio magico Judaeor. (Viteb. 1727 sqq.) II, 5 sqq. 8 sqq. III, 9. IV, 13 cet.

*** Zu Rechtfertigung der Geheimhaltung des Schem bedienten sich einzelne Rabbinen auch der cabbalist. Umdeutung der Worte Ex. 3, 15 יהי שמי' ל' in ל'על' (Buxt. L. H. 162).

**** Vergl. Theodoret. Quaest. 15. in Exod. (ed. SIRMOND. I, 86): "Ὁ πατριάρχαις οὐκ ἐδήλωσεν ὄνομα, τοῦτο αὐτῷ δῆλον ἐποίησεν — ἐγώ

Wenn man ihn nicht verschluckte,* so ward und wird ein andres Wort substituirt, nämlich das nom. אֲדֹנִי (Buxt. a. O. 158. 162**) oder in gewissen Fällen אֱלֹהִים. Und eben von jenem אֲדֹנִי soll יהוה seine gegenwärtige Punctuation haben, nur dass, statt des Chateph unter א, Schwa simpl. unter י stehe. So liest man von יהוה nur die von dem dafür gesprochenen אֲדֹנִי entlehnten Puncte als K'ri perpetuum.

Als Beweise für diese Bewandtniss der Punctuation יהוה gelten, ausser der jüdischen Lesung, folgende Umstände:

1) die Gestaltung der Präformativen וי, לי, בי, ביהוה, eben wie z. B. לאֲדֹנִי cet., nicht aber ליהוה cet. (vgl. ביהונתן, ויהונתן, ליהונתן, 1 Sam. 20, 30. 13. 2 Sam. 1, 23; Hiob 7, 1 cet.), und so auch מיהוה (Gen. 24, 50. 1 Sam. 24, 7. Spr. 16, 33., nach מאֲדֹנִי; statt מיהוה, vgl. מיהודה): obwohl freilich neben letztem auch מיהוה (ohne Schwa, Gen. 18, 14) vorkommt und auch schon die ersteren Formen לאֲדֹנִי, לאֲדֹנִי statt לאֲדֹנִי, לאֲדֹנִי eine „Seltsamkeit“ (Ew. A. LB. §. 56 Anm. 1) bilden, überhaupt der masoreth. Canon: „omne Adonai cum literis בּוּכַל habet literam א quiescentem“ (b. HILLER, arcan. K'thibh et K'ri 213 sq.) mit seiner Willkür nur Verlegenheit bezeugt; von den Formen שיהוה Ps. 144, 15 und יהוה Deut. 32, 6 (für ליהוה) jetzt noch abgesehen. Wir werden auf jene vermeintlich maassgebenden Unregelmässigkeiten später zurückkommen. — Ferner beruft man sich für die Entlehnung der Punctuation יהוה von אֲדֹנִי darauf,

εἰμι ὁ ὢν. Τοῦτο δὲ παρ' Ἑβραίοις ἄφραστον ὀνομάζεται· ἀπείρηται γὰρ αὐτοῖς τοῦτο διὰ γλώττης προφέρειν· γράφεται δὲ διὰ τῶν τεσσάρων στοιχείων, διὸ καὶ τὸ τετράγραμμον αὐτὸ λέγουσιν.

* Buxt. L. Chald. Talm. Rabb. 2435. R. Bechai: „sunt tempora, quibus sacerdotes proferunt illud nomen cum elevatione manuum (בפרסום) expresse [et publice, ut ab omnibus audiatur], et sunt tempora (שאין מפרסמין) quando non pronunciant illud publice et clare, (אבל מבליעין אותו) sed deglutiunt illud [i. e. obscure, cum murmure et mussitatione proferunt illud, quasi absorberent].“

** Vergl. Orig. in Ps. 2 ed. DE LA RUE II, 539 (s. u.): ἔστι δὲ τι τετραγράμματος ἀνεκφώνητον παρ' αὐτοῖς — καὶ λέγεται μὲν τῇ Ἀδωναὶ προσηγορίᾳ, οὐχὶ τούτου γεγραμμένου ἐν τῷ τετραγράμματι. Uebrigens werde der Name in genauen Schriftexemplaren mit althebr. Characteren geschrieben.

2) dass יהוה beim Zusammentreffen mit dem wirklichen אֲדֹנִי nicht nochmals dessen Punctuation, sondern die von אֱלֹהִים erhalte: als יְהוָה אֲדֹנִי Richt, 16, 28. 2 Sam. 7, 18 ff. Jes. 3, 15. Ez. 8, 1. 16, 14. Am. 4, 2 cet. und auch schon Gen. 15, 2 (Abram), oder in umgekehrter Ordnung יְהוָה אֲדֹנִי Hab. 3, 19. Ps. 140, 8. 68, 21 (לַיהוָה אֲדֹנִי). Doch ist hier wiederum dies merkwürdig, dass Chateph unter א des אֱלֹהִים jetzt unter י des יהוה nicht in Schwa simpl. übergeht, sondern bleibt, obwohl — für noch länger gilt als jenes —, vergl. אֲדֹנִי und אֲדֹמִית, אֲדֹמִים. Die Natur des י kann diese Annahme des ihm etwa homogenen Chateph-Segol und jene Verwandlung des Chateph-Patach nicht bedingen, weil ja das י weder in diesem noch in jenem Falle wirklich gelesen werden soll. — Als einen noch weitern Beleg für die Vertauschung der eigentlichen Vocalisation von יהוה gegen die von אֲדֹנִי erkennt man endlich auch

3) der LXX regelmässige Uebersetzung von יהוה durch κύριος, welches nur dem אֲדֹנִי entspreche, und zwar in Consequenz ihrer Wiedergabe von Lev. 24, 16 נִקְבַּ שֵׁם יְהוָה מוֹת durch ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου θανάτῳ θανατούσθω. Allein dies würde zunächst doch vielmehr eine Vertauschung des יהוה mit אֲדֹנִי, nicht aber jene Entlehnung der Vocale des letztern an erstres bezeugen; ausserdem aber sagen LXX bei Verbindung beider hebr. Namen אֲדֹנִי יהוה Gen. 15, 2 grade δέσποτα κύριε statt der umgekehrt zu erwartenden Ordnung, wenn κύριος eigentlich dem אֲדֹנִי entspräche; ferner, wo nicht κύριος κύριος Ez. 2, 4 (Hexapl. Orig.), so doch auch nur einfach κύριος Ez. 8, 1. 16, 14. Am. 4, 2. Ps. 68, 21 (τοῦ κυρίου), ja Richt. 16, 28 (ausser κύριε κύριε τῶν δυνάμεων) Ἀδωναϊ[έ] κύριε, so dass κύριος als Uebersetzung vielmehr dem יהוה eigen zu seyn scheint als dem אֲדֹנִי selbst. Auch ist dieses κύριος, zunächst eben für יהוה, in das Neue Testament übergegangen, und nicht allein bei Citaten des A. T., sondern in den gesammten Sprachgebrauch,* was man z. Th. davon ableitet, dass die hebr. Buchstaben יהוה (besonders ה und auch ו) in griechischer Schrift

* Daher selten δεσπότης, wie Luc. 2, 29 (δέσποτα), Act. 4, 24 (δέσποτα, σὺ ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν κ. τ. λ.), Apoc. 6, 10 (ἕως πότε, ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός, οὐ κρίνεις κ. τ. λ.); Jud. 4 τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι.

und Aussprache nicht rein wiedergegeben werden konnten: * und gewiss hatte man Scheu zu tragen, sich an den Original-Elementen des hochheiligen göttlichen Eigennamens zu vergreifen. Daher bleibt auch in den mit יהוה zusammengesetzten Namen bei LXX und im N. T. erstres in einer auch dem Hebräischen nicht fremden Formation, wie für יהושפט 1 Kön. 15, 24 und יהורם (neben יורם) 2 Kön. 8, 16 LXX und N. T. (Matth. 1, 8) Ἰωσαφάτ und Ἰωράμ, für יואל (Joel 1, 1) LXX und N. T. (Act. 2, 16) Ἰωήλ cet. s. u.

So lässt denn, was man auch immer für die Annahme eines Ursprungs der Punctuation יהוה aus der von אדני geltend mache, dies nichts weiteres folgern, als dass eben die Juden in der Regel das ganze אדני für יהוה lesen, nicht aber dass die Punctuation יהוה nothwendig von einer Substitution der Punctirung אדני herrühren müsse, weil dasjenige, was dafür zu sprechen scheint, durch andre Erscheinungen wieder zurückgestellt und entkräftet wird. Um das Wesentliche zusammenzufassen, würde

A) **formell** in jenem Falle sich anders verhalten

- 1) יהוה, לי cet. (statt mit Schwa unter י), ** יהוה (statt יהוה), und מיהוה (neben מיהוה);
- 2) אדני יהוה, was gegen die Analogie der vorigen K'ri-Punctuation ist (hier אדני statt des dortigen אדני);

B) **materiell** hingegen würde

- 3) in Betreff des im Griech. für יהוה substituirten κύριος, nächst Obigem, noch bemerkt werden dürfen, dass die Wurzel davon, κύρειν oder κυρεῖν, zunächst s. v. a. τυγχάνειν und hierdurch wieder s. v. a. εἶναι ist (vgl. z. B. Aeschyl. Pers. 503 σεσωσμένος κυρεῖ, s. d. Lex.), mitsin seyn und herrschen bedeutet, *** — eine bei ὑπάρχειν, ja gewissermaassen auch in הוה wiederkehrende Begriffsverwandtschaft, — wonach κύριος ebenso- sowohl das jüdischerseits gewöhnlich substituirte אדני

* Buxt. L. H. 159. Fuller (Misc. ss.) Critt. ss. VII, 76. 211. 214.

** S. Hiller, arcan. 213 sqq.

*** Auch selbst die Form κύριος (Adj., gleichs. *souverain*) bedeutet von Personen gesagt herrschend, von Sachen s. v. a. hauptsächlich, gültig, bestehend; vergl. auch κύριον ὄνομα d. h. Eigennamen.

wie das ursprüngliche יהוה decken könnte. Noch über dies alles wäre

- C) **usuell** ein solches, noch dazu constantes K'ri, dessen Punctuation, alle derartige Monstrositäten* überbietend, nach gänzlich abwesenden Consonanten (אדני) sich richtete und doch zugleich eben auch in der Vocalisation als קרי etwas zu lesen geböte, was nicht gelesen werden soll (— statt —), eine schlechthin unerhörte Erscheinung, worin der Begriff des K'ri sich ebenso überspannte wie selbst aufhöbe.

Gesetzt indessen, es wäre die Punctuation יהוה wirklich die von אדני, so regt sich immer wieder von neuem die Frage, welches denn die ursprüngliche Vocalisation gewesen, d. h. wie יהוה eigentlich auszusprechen? —

Zu Beantwortung dessen können wir I. den historischen und II. den grammatischen Weg einschlagen.

I) **Historisch** überlieferte Gestaltungen des יהוה sind namentlich folgende:

- 1) *IAΩ*, bei Diodor. Sic. (1, 94: *παρα τοῖς Ἰουδαίοις τὸν Ιαω ἐπικαλούμενον θεόν*), Origen. (in Joa. 1, 1 ed. DE LA RUE T. IV, 49: *πρὸς Ἱερεμίαν θείῳ μετεωρισμῷ ἐπαρθέντα· ἐρμηνεύεται γὰρ μετεωρισμὸς Ιαω***), — Theodoret. (Quaest. in 1 Paral. ed. SIRMOND. I, 364 de Nathinaeis: *εὗρον δὲ καὶ ἐν τῇ τῶν ἑβραϊκῶν ὀνομάτων ἐρμηνείᾳ τοῦτο δηλοῦν τὸ ὄνομα δόσιν Ιαω, τουτέστι τοῦ ὄντος θεοῦ*; ferner Graecar. affect. curat. Serm. 2. IV, 493 als Aussage des Porphyrius über Sanchuniaton Beryt., *εἰληφώς τὰ ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως τοῦ θεοῦ Ιαω* — wofür b. Euseb. *Ιευω* s. u.; anders nachh. auch selbst Theodoret. Quaest. in Exod.); Hesych.: *Ἰωαθάμ* [יהוה], *Ιαω συντέλεια*; — *Ὁξείας* [יהוה],

* So z. B. יהוה im Pentat.; יהוה Richt. 6, 5; יהוה 1 Sam. 5, 6; יהוה 2 Kön. 8, 17; יהוה Ps. 74, 11; יהוה und יהוה Jes. 36, 12; יהוה Jer. 29, 23; יהוה 42, 6; יהוה 50, 44; יהוה Ez. 45, 5; יהוה 47, 12; יהוה u. dgl. m., s. HILLER, arc. 225—338.

** Anders in Ps. 2. II, 539: *παρα μὲν Ἑλλησι τῇ κύριος προσηγορία, παρα δὲ τοῖς Ἑβραίοις τῇ Ἀδωναῖ* — *ἔστι δὲ ὅτε τὸ ΙΑΗ κεῖται, ἐκφωνεῖται δὲ κύριος παρα τοῖς Ἑλλησι, ἀλλ' οὐ παρ' Ἑβραίοις, κύριον γὰρ ἐνθάδε* (Ps. 146, 1) *ἀντὶ τοῦ ΙΑΗ εἶρηκεν*. — Noch anders unt. c. Cels.

ἰσχύς Ιαω, cet.; lat. *J A H O* b. Hieron. ad Ps. 8, 2: „prius nomen Domini [יהוה] apud Hebraeos quatuor literarum est, Jod He Vau He, quod proprie Dei vocabulum sonat, et legi potest *J a h o*, et Hebraei ἄρρητον i. e. ineffabile opinantur;“*

- 2) *ΙΕΥΩ*: so Porphy. von Sanchuniath. Beryt. b. Euseb. Praep. ev. 10, 9: ἱστορεῖ δὲ τὰ περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα, ὅτι (al. ὅτι ἀληθέστατα) καὶ τοῖς τόποις καὶ τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν τὰ συμφωνότατα Σαγχουνιάθων ὁ Βηρούτιος, εἰληφὼς τὰ ὑπομνήματα παρα Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ *Ιευω* (ed. ORELL. ** Θεοῦ τοῦ *Ιευω*) κ. τ. λ.

Bemerkenswerth ist hierbei ORELLI's ungünstiges Urtheil sowohl über den Autor, „*ethnicum hominem et rerum Judaicarum non admodum peritum*,“ als über die Richtung der Aussage selbst: „*videntur itaque verba Θεοῦ τοῦ *Ιευω* additamentum esse non Philonis, nedum Sanchoniathonis, sed ipsius Eusebii, et Hierombalum illum fuisse sacerdotem ignoti alicujus Dei apud Phoenices*“, — sowie auch noch über die Lesart *Ιευω*: „*Theodoretus habet Ιαω [s. o.], quod ideo praefero, quia Dei nomen ἀνεκφώνητον Graeci vix aliter efferunt*.“ Vergl. hierzu auch N. FULLER l. l. (Critt. ss. VII, 77) über griechische Unmöglichkeit die hebr. Consonanten ה und ו wiederzugeben und die analoge Verwandlung des Anfangs-Schwa in α bei σαβαώθ (für טבאָוּ, vgl. auch Σαμουήλ LXX für שמואל, Σαλωμών für שלמון), woher nun für יהוה (mit ausfallender Endung ה, also für יה, s. u.) das griechische Ιαω, während Derselbe *Ιευω* für eine griech. Zusammenziehung aus der syr. Formation *Jehuvo* hält. Dagegen meint, nach MOVERS, OEHLER a. O. (VI, 457) die beiden Formen aus dem mysteriösen Namen des Dionysos, Ἰακχος, semit. יהוה, erklären zu dürfen, sonach ausser allem directen Zusammenhange mit יהוה.

* Das bekannte Orakel *Apoll. Clar.* b. Macrobian. (Saturn. 1, 18): φράζεο τὸν πάντων ὑπατον θεὸν ἔμμεναι Ιαω hält mit JABLONSKI auch ORELLI (Sanchoniath. s. nachh.) für verdächtig und christlich-gnostischen Ursprungs. Vgl. auch G. J. Voss, Theol. gent. 1642 p. 378 sq.

** *Sanchoniathonis Berytii quae feruntur fragmenta de cosmogonia et theologia Phoenicum graece versa a Philone Byblio, servata ab Eusebio Caes.* (Praepar. ev. l. 1 c. 6 et 7), graece et lat. recogn. cet. Jo. CONR. ORELLIUS (Lps. 1826), p. 2.

Doch könnten beide histor. Formen (*Iαω* und *Iεω*) allenfalls auch auf Imperfecta reducirt werden, nämlich

- a) יהוה (vgl. z. B. יהוה), geschärft יהוה, wozu indess יהל'מון Ps. 74, 6 ein nur unvollkommenes Analogon, vergl. ob. b. Hieron. „*legi potest Jaho*;“ *
- b) יהוה (seltnerer Typus, wie יהוה, יהוה), geschärft יהוה (vgl. יהוה). Doch bliebe immerhin, selbst die Schärfung bei ה zugestanden, der Ausgang auf O vor ה eine monströse Flexion.

Möglich aber auch, dass beide Formen (*Iαω*, *Iεω*) im Zusammenhange stünden mit der aus notorischen nomm. propr. phonetisch allgemeiner bekannten hebr. Abkürzung von יהוה in Zusammensetzungen (s. u.), sey es zu Anfang als יהו oder zu Ende als יהו, vergl. b. Clem. Al. (Strom. 1. 5. ed. SYLB. p. 560 sq.): τὸ τετράγραμμον ὄνομα τὸ μυστικόν, ὃ περιέκειτο οἷς μόνοις τὸ ἄδυστον βάσιμον ἦν· λέγεται δὲ ΙΑΟΥ, ὃ μεθερμηνεύεται ὁ ὢν καὶ ὁ ἐσόμενος. **

Ja, es können die Formen beide allenfalls auch nur verschiedene Lesungen der blossen Consonanten seyn (wie HUPFELDS „*Jhvh*“ ***), nämlich *I* = י, *A* oder *E* = ה, *Ω* oder *ΥΩ* = ו. Dahin gehört auch, wenn nicht das obige *IAH* bei Orig. (Ps. 2), so doch das abenteuerliche *IAΩΘ* des Irenäus (adv. Haer. II, 35, 3. ed. Paris p. 170 sq.). ****

Ein Beispiel barbarisch ausschliesslicher Berücksichtigung

* CLERIC., welcher diese Aussprache יהוה, יהוה begünstigt, bezieht sich selbst auf die Analogie von יעקב und שלמה. Vgl. auch A. BEYER add. ad Selden. de D. Syr. p. 268. Wie dagegen „*Iαω* auf יהוה führe“ DEL. (Gen. II, 175), bedürfte wohl einer Ausführung.

** Die in d. Annot. hierzu von DAN. HEINS. (das. S. 62) erwähnte anscheinende Variante *Iα ov* ist durch die verdolmetschenden Schlussworte ausgeschlossen; ebenso bedeutungslos die Conjectur *Iα ου ε* b. OEHLER a. O. (vgl. unt. 3) und die Var. *IEOY*, BAHRDT Orig. Hexapl. I, 272.

*** Hindeutung auf die blosse Hauchbarkeit und daher Geistigkeit der Buchstaben יהוה b. DRUS. a. O. Critt. ss. VI, 2160. vergl. FULLER VII, 212.

**** „*Eodem modo et Jαωth extensa cum adspiratione novissima syllaba mensuram praefinitam manifestat; quum autem per o graecam corripitur, utputa Jαoth, eum qui dat fugam malorum significat;*“ — wozu der Editor MASSUET: „*Quum Graeci adspirationes non habeant, quas in fine vocum apponere possint, si adspiratione notanda fuit ultima syllaba vocis Jao, scribenda fuit per θ.*“

der Consonanten des unausgesprochenen יהוה, noch dazu von der Linken zur Rechten gelesen, ist das *Pipi* (d. i. ΠΙΠΙ) bei Hieronym. epist. ad Marcellam (OO. ed. Fref. T. III. p. 63): „*nomen τετραγράμματος, quod ἀνεκφώνητον i. e. ineffabile putaverunt, quod his literis scribitur Jod (י), He (ה), Vau (ו), He (ה), quod quidam non intelligentes propter elementorum similitudinem, quum in graecis libris repererint, Pipi [ΠΙΠΙ] legere consueverunt.*“ *

Von diesen mehr hellenisch-occidentalischen Traditionen wesentlich abweichend ist die fernere Ueberlieferung der Aussprache von יהוה als

- 3) *IABE*: so d. Samaritaner, s. Orig. Hexapl. (BAHRDT I, 272): „יהוה Σαμαρ. Ιαβε;“ Theodoret. in Exod. 6, 2 Quaest. 15 (ed. SIRM. T. I p. 86 s. ob.): ὁ γὰρ τοῖς πατριάρχαις οὐκ ἐδήλωσεν ὄνομα, τοῦτο αὐτῷ δῆλον ἐποίησεν — ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν. Τοῦτο δὲ παρ’ Ἑβραίοις ἄφραστον ὀνομάζεται· ἀπείρηται γὰρ αὐτοῖς τοῦτο διὰ γλώττης προφέρειν· γράφεται δὲ διὰ τῶν τεσσάρων στοιχείων, διὸ καὶ τὸ τετράγραμμον αὐτὸ λέγουσιν. — Καλοῦσι δὲ αὐτὸ Σαμαρεῖται μὲν Ιαβε, Ἰουδαῖοι δὲ Αἰα.** Derselbe, Fabb. haeret. l. 5 c. 4 (T. IV p. 260): τὸ Αἰα (σημαίνει) τὸν ὄντα· τοῦτο καὶ ἀνεκφώνητον ἦν παρ’ Ἑβραίοις, Σαμαρεῖται δὲ Ιαβαι αὐτὸ λέγουσιν, ἀγνοοῦντες τὴν τοῦ ῥήματος δύναμιν. Vergl. auch Epiphani. adv. Haeres. I, 3, 20 (κατὰ Ἀρχοντικῶν***) von den Namen Ἡλί, Ἐλωῖ, Ἰσραήλ, Σαδ[δ]αῖ, Ἐλλιὼν, Παββωνί, Ια, Ἀδωναῖ, Ιαβε. Ὡς ὀνομασίαι εἰσὶ δοξολογιῶν ἅπασαι ἐρμηνευόμεναι καὶ οὐκ ὀνόματά ἐστι θετὰ, ὡς εἰπεῖν, τῇ θεότητι. So heisse τὸ Ἰσραήλ θεός, τὸ Ἐλωεὶμ θεὸς αἰεί, τὸ Ἡλί θεός μου, τὸ Σαδδαῖ ὁ ἱκανός, τὸ Παββωνί ὁ κύριος, τὸ Ια κύριος, τὸ Ἀδωναῖ ὁ ὢν κύριος, τὸ Ιαβε ὃς ἦν καὶ ἔστι

* Vom verdoppelten samar. Jod Π (vergl. chald. ך) leitet das nährische *πιπι* POSTELL. b. DRUS. a. O. 2162.

** Ueber dieses *Αἰα* s. u. 5. Die Var. *Ιαω* (s. ob. 1) b. HOESCH. ed. Philon. not. ad p. 1046 u. DRUS. Crr. ss. VI, 2175 (wo auch *Ια*, s. u.) ist schon durch die folg. Wiederholung unwahrscheinlich. Auch Orig. Hexapl. a. O. „Σαμαρ. Ιαβε — Ἑβρ. Αἰα.“

*** Meist ausser Palästina, bes. in Armenien.

καὶ ἀεὶ ὧν, ὡς ἐρμηνεύεται τῷ Μωϋσῇ· ὁ ὧν ἀπέσταλκέ
με, ἐρεῖς πρὸς αὐτούς κ. τ. λ.

Diese orientalisches-ausserhebräische Bildung (wozu HILLER arc. 203 bemerkt: *Vav in β mutarunt ut in Δαβλδ, et He migravit in ε*) hält DRUS. (Tetragr., Critt. ss. VI, 2155) für eine alte Aussprache von יהוה, entsprechend der Analogie von Φασγά, *Phasga* für פֶּסָגָה cet. [vgl. Σαμψών, *Samson*, für שִׁמְשׁוֹן]. Indess würde auch diese Formation allenfalls sich anschliessen können an ein Imperf. יהוה (nach den Typen יַעֲמֹד und יִגְלֶה), geschärft יהוה. Doch ist, abgesehen von etw. dialectischen Motiven, die ganze historische Stellung der Samarit. zu dem ächten israelit. Glauben und Cultus von Haus aus wenig dazu angethan, um von ihnen, die sich einer vollkommenen Einweihung in die Tiefen der alten ächten heil. Mysterien kaum rühmen durften, ja selbst die h. Schriften nur verstümmelt besaßen, Auskunft über das Centrum der Offenbarungsgeheimnisse erholen zu können. Von ihnen steht vielmehr geschrieben 2 Kön. 17, 34: עַד הַיּוֹם הַזֶּה הֵם עָשִׂים כַּמִּשְׁפָּטִים הָרִאשׁוֹנִים — „nicht fürchten sie Jehovah“. Ja sie verleugneten Ihn wohl auch ganz: bei Josephus AA. 12, 7 (p. 410 ed. Col.) sagen sie ἀνώνυμον ἐν τῷ Γαριζὶν λεγόμενον ὄρει ἱερὸν in einem Schreiben an Antiochus Epiph., womit sie, als Sidonier auftretend und Antiochus Gott nennend, so weit als möglich von den in Ungnade stehenden Juden entfernt erscheinen wollen, zu dessen Urkund sie auch bitten, das ἀνώνυμον ἱερὸν fernerhin das des Ζεὺς Ἑλληνίος nennen zu dürfen, was ihnen denn auch gestattet wird.*

Von den Samarit. können wir daher in vorliegender Frage wenigstens etwas weiteres nicht erwarten, als eben auch eine Conjectur über die Vocalaussprache des (ihnen ganz besonders) räthselvollen יהוה, zumal Theodoret a. O. sofort ausdrücklich hinzufügt, die Juden sprächen den Namen Αἰα aus (s. auch u.), also nicht wie die Samaritaner (ἀγνοοῦντες τὴν τοῦ δῆματος δύναμιν, S. 72).**

* Vergl. den Schluss von Jes. Sir. 50, 25 f.: ἐν δυσὶν ἔθνεσι προσώχθισεν ἡ ψυχὴ μου, καὶ τὸ τρίτον οὐκ ἔστιν ἔθνος· οἱ καθήμενοι ἐν ὄρει Σαμαρείας, Φυλιστιεῖμ, καὶ ὁ λαὸς μωρὸς ὁ κατοικοῦν ἐν Σικίμοις. — Joh. 4, 9.

** Uebrigens bedarf auch selbst jene histor. Angabe von der samar. Aussprache des יהוה einiger Beschränkung. Wenigstens erklärten die Samar. im

Der Punctuation יהיה nähert sich dagegen schon die weitere traditionelle Aussprache

- 4) *IAΩIA* bei Origen. c. Cels. (de la RUE T. I p. 656):
 ἀπὸ μὲν μαγείας τὸν Ἰαλδαβαῶθ καὶ τὸν Ἀσταφαιὸν
 καὶ τὸν Ὠραῖον, ἀπὸ δὲ τῶν ἑβραϊκῶν γραφῶν τὸν Ιαωῖα
 παρ' Ἑβραίοις ὀνομαζόμενον,* καὶ τὸν Σαβαῶθ καὶ
 τὸν Ἀδωναῖον καὶ τὸν Ἐλωαῖον κ. τ. λ.

Endlich ist noch besonders hervorzuheben die ebenso ausdrücklich als „jüdisch“ berichtete Bildung

- 5) *AIA* ob. b. Theodoret in Exod.: καλοῦσι δὲ αὐτὸ
 Σαμαρεῖται μὲν Ιαβε, Ἰουδαῖοι δὲ Αῖα, vergl. Orig.
 Hexapl. a. O. „Σαμαρ. Ιαβε — Ἑβρ. Αῖα.“ Letzteres,
 wenn es nicht s. v. a. יה (s. u. vgl. S. 72), erkennen
 neuerlich KNOBEL (Exod.) wie OEHLER als der subject.
 Form des יהוה d. i. dem יהיה entsprechend, wobei wir
 mit OEHL., ebenso wie bei der zuletzt (unter 4.) ange-
 führten Formation, deren eine wie die andre als he-

17. Jahrh. n. Chr. (s. Epist. Samaritana Sichemitarum III. ad Job. Ludol-
 fum, ex autographo ed., vers. notasq. adj. P. J. BRUNS, Helmst. 1784, p. 14
 sqq.): ונאמר יהוה וגו' „Nos dicimus Jehovam vocali Damma [O] in fine
 dictionis, non dicimus Adonai ut Judaei“ (אדונאי כית היהודים); doch
 fügt der Dolmetscher selbst hinzu (p. 21 sq.): „de scriptione, nedum de
 versione, primi horum verbor. Arab. [i. e. post יהוה] mihi non liquet.“
 Die Vermuthungen über den Sinn dieses dunkeln Ausdrucks bei Gelegenheit
 des Wiederabdrucks im „Repert. f. bibl. u. morgenl. Lit.“ XIII. (1783) S.
 277 ff., welche mehr auf offene und öffentliche Aussprache des h. Namens
 hinauskommen (S. 291), sind gegen die Analogie des Vorhergehenden: „Nos
 dicimus Baraschith per vocalem Fatha, Judaei dicunt Bereschith per
 Chateph.“ Dass vielmehr die Samar. sich der Aussprache des Namens J.,
 ausser beim Schwur, ebenfalls enthielten, s. b. OEHLER a. O. VI, 456; ja dass
 auch der Schwur und selbst die abgekürzte Form יה davon nicht ausgenom-
 men und dafür, nächst einzelnen Textabänderungen, שמא (השמ) bräuchlich
 war, b. GEIGER „zur Theologie u. Schrifterklärung der Samar.“ in Ztschr.
 d. D. M. G. XII. (1858) 1, 137 f.; und dass die samar. Secte der Dostaner
 (Dositheer) für den göttlichen Eigennamen, den auch sie auszusprechen ver-
 bot, אלהים, die jetzigen Samaritaner aber dafür ebenfalls Aschim (השמ)
 sprechen, b. JOST „Gesch. d. Judenth. u. seiner Secten“ I, 63. 82.

* Der Conjectur Ιαω ἢ Ια (d. i. יהוה oder יה) von GROT. (ad Matth.
 22, 44) und FULLER a. O. (Critt. ss. VII, 213), neben Ιαω τὸν Ιαωνα, fehlt
 nicht nur die äussere Bezeugung, sondern es hatte eben Orig. (ausser Ιαω)
 statt des Ια vielmehr Ιαη, s. ob. unt. 1.

bräische und jüdische bezeugt wird,* von der Endung auf A (also יה־) in יהוה Act nehmen.**

Diese historischen Differenzen in der Aussprache des Tetragrammaton, z. Th. gewiss nur aus Drang und Versuchen der Divination zur Lösung des grossen heiligen Räthsels entsprungen, können im Allgemeinen, obwohl unter sich selbst verschiednen Gewichtes und Werthes, um ihrer Vielfältigkeit*** und sogar theilweiser Identität der Vertreter innerhalb der Zwiespältigkeit willen,**** nur einander mehr oder weniger

* Das ist oben bei 2. u. 3. nicht der Fall, vielmehr wird letztre ausdrücklich als samaritan. bezeichnet. Die Angabe der Aussprache unt. 1. als jüdischer aber rührt hauptsächlich von Diod. Sic. her, einem bekanntlich oft ungenauen Historiker, während Theodoret unter 5. abweichend und zwar hier wegen des expressiven Gegensatzes zu d. Samarit. gewiss diplomatischer berichtet, unter 1. aber Hieron. zugleich die vermeintl. Unaussprechbarkeit erwähnt und daher auch nur vermuthungsweise redet: „*legi potest Jaho.*“

** Auf dieselbe Endung יה־ dürfte, wie zur Verstärkung dieser Wahrnehmung von noch anderer Seite aus sogleich hier an Ort und Stelle bemerkt werden mag, nächst der Endung der nomina imperfectiva von Verb. ל־ה (יה־ s. unt.) namentlich auch die Erscheinung des Reims fast zweifellos hinführen, die ja in andern Sprachen mit dem Metrum schon manche zweifelhafte Lesart entscheidend gelöst hat und an einzelnen Stellen auch der hebr. Poesie evident nachzuweisen ist (s. des Verf. „Krone des H. Liedes“ Leipz. 1856. Einl., bes. S. 24 ff.). Es sey nur erinnert an den solennen Wanderspruch aus Dessen Munde, dem eben die Offenbarung über den Namen יהוה geworden, Num. 10, 35 f.:

„Und es geschah bei Aufbruch der Lade so sprach Moses:

„Und bei Niederlassen sprach er:“

קוֹמָה יְהוֹה	שׁוּבָה יְהוֹה
וַיִּפְצֹו אִיִּבִיךָ	רַבּוֹת אֶלְפִי יִשְׂרָאֵל:
וַיִּנָּסוּ מִשְׁנֵאִיךָ מִפְּנֵיךָ:	

Wird man hier nicht mit Gefühlsgewalt in beiden Strophen dahin geführt, auch bei יהוה einen mit קוֹמָה und שׁוּבָה reimenden Ausgang, also יה־, und überdies wohl auch noch vorher einen dem ebenso zweimaligen ו־ entsprechenden dunkeln Vocal anzunehmen? —

*** Man denke z. B. nur an die so heterogenen Endungen auf O, E und A.

**** S. z. B. Origen. unt. 1. und 4.; (auch Theodoret unt. 1. u. 3;) ja selbst Sanchuniathon unt. 1. und 2.

neutralisiren. Es liegen in ihnen, wenn auch nicht gleichberechtigt, Elemente zu verschiedenartiger und entgegengesetzter d. h. zu keiner endgültigen Entscheidung. Dadurch aber verweisen sie selbst indirect, wie oben z. Th. schon direct, auf den grammatischen Weg, um die ächte und wahre Aussprache des so tief verschleierte[n] יהוה zu ermitteln. Diese

II) **grammatische** Lösung wird uns aber theils auf einige der obigen historischen Angaben zurück-, theils auf noch andre anscheinend mögliche und auch behauptete Formen hinführen. Neuerlich bei verschiednen Gelehrten sämmtlich vertreten, sind es überhaupt folgende:

- 1) יהוה, geschärft יהוה, s. ob. I, 3 die samaritanische, doch selbst in Verbindung hiermit auch sprachlich nicht ganz lautere Bildung Ιαβε.* Jene Form, als „Jahve,“ dermalen besonders nach v. EWALD's erneuerndem Vorgange die bevorzugte, würde sich ihrer Endung nach an das (אשר אהיה) anlehnen, den Anfang aber von den Verb. I. gutt. יהרג, יהמל haben, obwohl übrigens die Verb. I. gutt., welche zugleich יה"ל sind, in diesem Tempus und Modus vorn gerade — oder — lieben (wie יהנה, יהנה) und namentlich היה und הוה selbst dieser Neigung nach dem E-Vocal vorn ausschliesslich folgt, wie die Formen יהיות, יהיה (vergl. auch יהיה Gen. 12, 2. 17, 1 gleichwie יהיה Gen. 20, 7. Spr. 4, 4) und die obigen יהיה, יהיה bezeugen.**

Zwar hat nun die vorgeschlagene Form יהוה, ausser anderweiten nicht specifischen Begünstigungen (wie analoger Abwerfung des ה mit Zurückziehung des Tones, s. CASPARI zu

* Doch müsste die Punctuation der samarit. Formation von GROT. (ad Matth. 22, 44): „extulerunt Samaritae יהוה, quod graece est Ιαβε,“ noch viel weitem Bedenken unterliegen, zumal derselbe zugleich die anderweiten obigen Bildungen Ιεω als יהוה und Ιαω als יהוה wiedergiebt.

** Dieser Einwand fiel fort, wenn sich jemand entschliessen könnte, mit CLERIC. יהוה als Fut. Hiphil „faciet ut sit“ zu fassen. Anders nämlich als אהיה (s. ob. S. 58) versteht CL. unter יהוה (ad Ex. 3, 15. 6, 3) „qui facit ut sit, quod futurum dixit, — quasi esset Fut. Hiph. יהוה aut Piel יהוה“ (coll. v. c. Jes. 42, 5. Jer. 33, 2 cet.), also ähnlich wie oben (S. 62) Plato Ζεύς von ζῆν als αἴτιος τοῦ ζῆν (δι' ὃν ζῆν κ. τ. λ.).

Mich. S. 6), eine leicht bestechende Empfehlung in der Abkürzung des יהוה zu יהי (s. u.) nach Ausgang und Betonung, und zwar durch die Analogie von יִשְׁתַּחֲוֶה aus יִשְׁתַּחֲוֶה, וְיִשְׁתַּחֲוֶה, wogegen eine zweite Analogie שֶׁהוּא Ezech. 47, 5 als aus שֶׁהוּא nicht so sicher ist. Gegen diese blendende Folgerung ist indess zu bemerken, einerseits: dass יִשְׁתַּחֲוֶה mit יִשְׁתַּחֲוֶה dem angenommenen יְהוֹה (יְהוֹה) mit יהי keineswegs ganz adäquat ist, und zwar, ausser der Differenz zwischen ה and dem mit keinem Exempel belegten ה, besonders durch den bei יִשְׁתַּחֲוֶה grundsätzlich kurzen Vocal, welcher hier nur in Pausa, wie Ex. 34, 8. Jos. 5, 14. 1 Sam. 24, 9. Jes. 44, 15 (und auch das שֶׁהוּא b. Ez. hat Sakeph) verlängert wird (EWALD A. LB. §. 38. 232 c.), bei יהי — aber principiell und ohne Ausnahme lang ist, sowie dass יְהוֹה selbst, um überhaupt in eine solche Vergleichung gebracht werden zu können, nur auf einer Erschleichung oder doch einem unzureichenden analytischen Verfahren d. h. auf einem Zirkel beruht; andererseits aber, und alles etwa Gewonnene wieder aufwiegend: dass die entgegengesetzte vorantretende Abkürzung des יהוה in יהי (יִי) bei jener Annahme nur um so unerklärlicher seyn würde, da eben zu Anfang das Gesetz möglicher Verkürzung herrscht und doch das hier in erster Sylbe auftretende י (O eig. s. v. a. AU d. i. A + U) grade länger ist als das dort zu Ende stehende ה (U), wie z. B. die Flexionen מְחֹק, מְחֹקָה, מְחֹקָה cet., מְחֹק, מְחֹקָה cet., מְחֹקָה * מְחֹקָה zeigen. Ebenso kann auch noch affirmativ das יהוה Pred. 11, 3 (S. 57) als apoc. Form des Fut. von יהוה, wie יהי von היה, (dort mit א prosthet., vgl. הִלְכָּה Jos. 10, 24. אָבֹהָ Jes. 28, 12. נָקִיָּה cet. Ew. §. 84 c., noch näher vergl. הוֹה) gedacht, dessen Bedeutung „wo fällt der Baum da (soll oder) muss er seyn,“ nur recht passend ist, erweisen, 1) dass ein A dem Anfange des Fut. von יהוה nicht wesentlich, 2) das vielmehr an dieser Stelle befindliche Schwa nicht etwa erst von einem Wachsen des Wortes abhängig und vielmehr das ursprüngliche sey, wie 3) dass durch dieses Schwa auch nicht etwa ein folgendes O (statt

* Vergl. auch יִסְבֹּב, יִסְבֵּב.

dessen hier in יהוה eben U steht) bedingt werde, wozu auch nicht der entfernteste Grund abzusehen wäre.*

2) יהוה, geschärft יהוה, — also wie das vorige (יהוה, יהוה), nur mit Hinzutritt der gesetzmässigen Nominalendung (ה —) bei Verbalwurzeln auf ל"ה, zumal wenn die Nominalbildung sich eben an das Imperf. anschliesst: so z. B. Jacobs Sohn יהוה (vom Imperf. יהוה, vgl. Gen. 49, 8 יהודה אתה יורוך) oder Assers Söhne יהוה Gen. 46, 17 u. a., wohingegen auf ה — sicher überhaupt nur zwei solcher nomina imperfectiva, und keins von Kal, ausgehn, יבנה (philist. Stadt 2 Chr. 26, 6) und יפנה (Num. 13, 6 cet.). Wird hiernach allerdings die schon aus den (S. 74) unter 4. und 5. erwähnten historisch-traditionellen Formen und den dazu (S. 75) weiter gefügten Bemerkungen sich für יהוה ergebende Endung ה — nun als gesichert angesehen werden müssen, so spricht doch gegen die erste Sylbe der Formation יהוה das alles, was demselben Theile von יהוה so eben entgegengehalten worden.

3) יהוה, geschärft יהוה, — eine Form,** die zwar jener Neigung der Verba ל"ה mit I. gutt. zu — (—) im

* Diesem יהוה ist analog das nom. pr. יהואל (wofür יהואל 2 Chr. 29, 14). Anders schliesst CASP. a. O.: „wie in diesem יהוי aus יהוה entstanden ist, so scheine יהוי in den mit ihm zusammengesetzten Namen aus יהוה entstanden seyn zu müssen.“ Hier wird nicht nur ohne Weiteres Analogie der Formen יהוי und יהוה vorausgesetzt, es muss auch die hierauf gebaute Folgerung, יהוי sey aus יהוה (wie יהוי aus יהוה) entstanden, gleichzeitig sowohl die Möglichkeit der nach diesem Schlusse gleichberechtigten Form יהוי, als namentlich auch die positive Endform יהוי aus den Augen lassen. Für die Initialform (יהוי) braucht man das nicht erst dem A verkürzend substituirt, sondern dem Fut. (auch dem יהוה) ursprünglich eigene Schwa, und zugleich das erst durch Quiesc. des ו entstandene O; für die Finalform (יהוי) dagegen braucht man nicht mehr jenes Schwa, sondern ein A, obwohl dieses gegen die Neigung der Verba I. gutt. und zugleich ל"ה überhaupt (s. ob.) und im Bereich der analogen Formen von יהוה (היה) auch nirgends anzutreffen ist, und braucht man ausserdem auch noch ein Quiesciren des ו nun nicht mehr in O sondern in U, eine Wandlung, die, ausser wo das O original (nicht durch Quiesc.) entstanden ist, nur im umgekehrten Falle (d. h. das U nun vorn, das O hinten) sprachlichen Grund hätte.

** S. schon b. G. J. Voss, Theol. gentil. 1642. p. 378 (MERCER., DRUS.); b. CLERIC. Exod. 3, 14 sogar neben יהוה.

Anfang Imperf., zumal aber den gleichen Ansätzen von יהיה und יהוה im Imperat. und Inf. (s. ob.) ganz entspräche, welcher aber doch wieder eingehalten werden kann, dass in diesem Falle das abbrevirte יהוה am Ende damit zusammengesetzter nomm. nicht יהוה —, sondern יהוה — lauten würde.

Eine die Schwächen von 1. 2. und 3. vermeidende und wohl auch durch die beiderseitigen Particular-Motiven von 2. und 3., durch diesen Syncretismus aber eben nicht, empfohlne weitere Formation würde noch יהוה oder יהוה seyn.

Das Gesamtergebniss dieser mannigfachen grammatischen Wege aber ist nur das gleiche wie das vorhergehende der historischen Spuren. Die verschiedenen Referenten und Repräsentanten der vorgeschlagenen einzelnen Formen paraly-siren einer den andern, Erstere eben durch ihre historischen, Letztere durch ihre phonetischen Differenzen und ihre wohlbe-gründete gegenseitige Polemik.

Bei diesem wesentlich negativen Ergebniss sehen wir uns auf die fast durchgängig aufgegebenen und doch vor allen andern naheliegende biblisch-traditionelle Punctuation und Form des C'thibh יהוה (Jehovah) zurückgewiesen, und wir fragen, ob denn nicht sie auch ihre innere Rechtfertigung finden könne, vor allem aber, ob nicht die heil. Schrift selbst, die uns diese Gestaltung fast überall vorführt, ihr nicht auch sonst Halt und Stütze gewähre? —

Die 7 typischen Gemeinen grüsst St. Johannes in der Offenbarung mit dem Segenswunsche: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ᾔοντος καὶ τοῦ ἐρχόμενου (1, 4), und von demselben Gnaden- und Friedensspender heisst es alsbald wieder (V. 8): ἐγὼ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ᾔων καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ.*

Durch die an sich und zumal in dieser Wiederholung so feierliche Benennung ὁ ὢν καὶ ὁ ᾔων καὶ ὁ ἐρχόμενος soll eine

* Erinuert darin auch κύριος ὁ θεός unmittelbar an יהוה אלהים (z. B. Gen. 2, 4 LXX), so der Schluss (ὁ παντοκράτωρ) namentlich wieder an Exod. 6, 3: „der den Patriarchen באל שרי Erschienenene, nach seinem Namen יהוה ihnen nicht gekannt,“ und zwar an diese beiden Namen zugleich, wovon der letztere (ὁ παντοκράτωρ) auch hier dem erstern seine richtige

bedeutungsvolle göttliche Dreiseitigkeit, eine Dreitheilung des ewigen Seyns nach Zeit und Erweisung ausgesagt werden, wobei man den Ausgangspunct von der Gegenwart nimmt (ὁ ὢν), ihr zu Seiten die Vergangenheit (ὁ ἦν) und die heilsgeschichtliche Zukunft (ὁ ἐρχόμενος, dies wie הבא, vgl. Jes. 27, 6. Pred. 2, 16., und wie auch עולם הבא). Bezeichnet ὁ ἐρχόμενος hier allerdings zunächst das Heilsgeschichtliche (vgl. v. Hofm., Schriftbew. 1, 89), so steht doch auch dieses heilsöconomische Seyn (das Seyn für uns) auf dem Grunde des metaphysischen (des Seyns an sich), sowie unser Leben auf dem Seinigen. Es bezeichnet also ὁ ἐρχόμενος den Künftigen oder Zukünftigen (im Kommen Begriffen) in einem noch ungleich vollern Sinne als ὁ ἐσόμενος, nicht abstract, sondern mit liebevoller Beziehung auf uns und auf den Gott der Offenbarung, was ja eben יהוה specifisch ist.* Das in That und Wahrheit Untheilbare und Unzertrennliche dieser dreitheiligen Zeit bei dem damit Prädicirten selbst aber ist durch Aneinanderschliessung aller dazu gehörigen Bestimmungen in Ein *nomen indeclinabile* unübertrefflich ausgedrückt, weshalb es eben mit der Präposition (ἀπό) ohne Flexion verbunden werden konnte und musste.**

Dieses dreiseitig Einige, von dem Einen durch alle Dimensionen der Zeit hindurchgehenden Seyn benannt, ist allerdings sicher identisch mit יהוה, welches schon die LXX Exod. 3, 14 (ὁ ὢν ἰσχυρὸς ὁ θεὸς ὁ ἐρχόμενος) durch das einzige, aber um so intensivere und

Beziehung sichert. Vergl. so auch Jer. 15, 16: נקרא שמך עלי יהוה אלהי, wie auch Apoc. 11, 17: εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε ὁ θεός, ὁ παντοκράτωρ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν — und 16, 5: δίκαιος εἶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, ὁ ὄσιος κ. τ. λ. (s. u.).

* Dieselbe unmittelbare Verbindung von Gottes Seyn an sich und seinem hierauf stehenden Werden für uns s. Hebr. 11, 6: πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ ὅτι ἐστι καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεσθαι. Wenn er übrigens dann, nachdem er gekommen, Apoc. 11, 17 und 16, 5 (s. ob.) nur heisst ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, so ist nun die künftige Zeit in dem währenden ὁ ὢν (s. u.) mit inbegriffen.

** WINER, Grammat. d. n. t. Sprachid. S. 64: „als Indeclinabile ist auch Apoc. 1, 4 eine ganze Formel (gleichs. der griech. Name für יהוה) betrachtet“ cet., — vgl. b. STOLBERG (soloec. N. T. dictioni falso trib. 1685. p. 5 sqq. 14 sq.) Proclus u. Aristoteles.

allgemeinere $\delta \omega \nu$ * wiedergeben. Allein welchen Zusammenhang hat denn nun die expressive Dreitheilung der Zeit und des Seyns in diesem neutestamentlichen Namen des Zeitlosen mit dessen hebräischem Namen יהוה?

Es ist eine schon von ältern christlichen Theologen** anerkannte scharfsinnige Wahrnehmung, dass in dem Namen יהוה jene, in der apocalypt. Benennung aus einander gelegten, drei Zeitdimensionen in ebenso conciser als charakteristischer Structur und Construction wirklich alle enthalten sind: das Futur. repräsentirt durch י,*** das Praeterit. (des V. ה ל) durch ה—,**** beides zusammengehalten durch das zugleich die eigentliche Substanz des Verb. wesentlich tragende (י)ה (היה)***** als Partic. Praes. (ob. $\delta \omega \nu$), wie denn die Rabbinen das Praesens selbst mit diesem Partic. als היה, היה (das Seyende) grammatisch benennen.***** Sonach ist יהיה gleich יהי d. i. היה (יהוא).

Zu solcher prägnanten Composition hat wohl kaum eine andere Sprache so kennzeichnende Bestandtheile der verschiedenen Modi, und wohl keine zugleich die Möglichkeit einer so runden und namentlich auch die Wurzel im Mittel noch klar enthaltenden Conformation dieser Charactertheile

* Vergl. Justin. M. Coh. ad Graec. 25: (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν) τῆς ὢν συλλαβῆς οὐχ ἓνα μόνον δηλούσης, ἀλλὰ τοὺς τρεῖς, τὸν τε παρεληλυθότα καὶ τὸν ἐνεστῶτα καὶ τὸν μέλλοντα.

** P. GALATIN. arc. cath. ver. 2, 10 sq.; FULLER, a. O. (Critt. ss. VII, 75 sqq. 318 sq.); CLERIC. Exod. 3, 15; STOLBERG, soloec. N. T. 7; A. PFEIFFER, thesaur. hermen. 1704. 554; J. A. HÄNER, rit. bened. sacer. II §. 53; HILLER, Onomast. 249; WOLL. ignot. D. 16 f.; u. AA.: b. RELAND, decas exercitt. phil. de vera pronunc. nom. Jeh. 1707, OEHLER a. O. VI, 456. Erneuerte Wiederaufnahme bes. von STIER, Lehrgeb. d. hebr. Spr. S. 327 vgl. 269: „die Existenz ist seine Essenz und alle möglichen Formen des Urwortes יהי sind sein einziger vollständiger Name.“ Vergl. übrigens auch schon ob. (S. 71) Clem. Al. μεθερμηνεύεται ὁ ὢν καὶ ὁ ἐσόμενος, und (S. 72 f.) Epiph. ὃς ἦν καὶ ἔστι καὶ ἀεὶ ὢν.

*** Ew. A. LB. §. 137 c. „dass die 3. Pers. sg. masc. — im Imperf. durch ein vortretendes eigentlich vocalloses י erkennbar ist.“

**** Ew. a. O. §. 142 a.

***** Ew. a. O. §. 151 a.

***** BUXT. L. Chald. Talm. Rabb. 602. — Ueber das bes. aram. Partic. als Praesens s. Ew. A. LB. §. 136 c. (vgl. 168).

als, wie in vorliegender Gestalt, die hebräische.* Bestätigend tritt zu dieser Bildungsfähigkeit an sich hier dann noch auch die Thatsächlichkeit der Bildung so vieler andern Nomm. propr. aus mehrern dazu besonders in einander geschliffenen Wörtern und Worttheilen.** Ist nun aber allerdings auch hiernach eine Zusammensetzung, wie jene des יהוה, in dieser besondern Modalität immerhin einzig und specifisch, so ist das ja eben auch nur der specifischen Einzigkeit des damit zu bezeichnenden allerhöchsten Wesens entsprechend, und war so auch ganz dazu geeignet, das heilige Mysterium vom eigentlichen Wesensnamen Gottes, das erhabenste Incognito, vor Profanen zu wahren und darum auch als ein Schibboleth gelten zu lassen. Es durfte das eben kein planer Name seyn, weshalb er selbst den Patriarchen wohl äusserlich bekannt, doch von ihnen nicht erkannt war (Exod. 6) ושמי יהוה לא נודעתי להם, und eben darum nannte sich dieser dem Moses sich innerlichst offenbarende Gott nicht sofort יהוה, sondern in dessen lebendigster Dolmetschung אהיה אשר אהיה und kürzer אהיה. Denn eben dieses einfache Tempus imperfectum אהיה (in אהיה אשר אהיה nur vollständiger) konnte als „das sich Fortsetzende“ (Ew. A. LB. §. 136 c.) die in יהוה liegende Stetigkeit der Zeiten gleicherweise angeben, wie ihm hinwiederum auch das obige ὁ ὢν der LXX entspricht.***

* Im Deutschen, wo Breviloquenzen, wie „er- und bekennen,“ „niet- und nagelfest“ cet. (in der ältern Sprache von ausgedehntestem Gebrauch) eine entfernte Analogie bieten, würde man יהוה annähernd etwa durch Wird-ist-war (oder Währt-ist-war) erklären können.

** Z. B., nächst הצללפוני „Gieb-Schatten-mich-ansehend“ 1 Chr. 4, 3., אליהועיני („Zu-Gott-meine-Augen“) 26, 3., kürzer אליועיני 3, 23., noch kürzer אליעיני 8, 20 (CASP., Mich. 7), vgl. auch überhaupt die so zahlreichen Zusammensetzungen mit יהוה als Anfangs- oder Endbestandtheil (s. u.), übrigens auch selbst das obige אהיה אשר אהיה.

*** S. b. BUXT. L. H. a. O. R. Bechai („et nomen אהיה solum complectitur tria ista tempora“), CH. WOLL. a. O. 13 f. (18 f.); vgl. Plutarch. περὶ τοῦ ΕΙ ἐν Δελφοῖς cap. 19 (ed. Oxon. T. II. p. 417): "Ἔστιν ὁ θεός, χρόνῳ φάναι, καὶ ἔστι κατ' οὐδένα χρόνον, ἀλλὰ κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν ἀκίνητον καὶ ἄχρονον καὶ ἀνέγκλιτον, καὶ οὐ πρότερον οὐδὲν ἔστιν οὐδ' ὕστερον, οὐδὲ μέλλον οὐδὲ παρωχημένον, οὐδὲ πρῶτον οὐδὲ νεώτερον· ἀλλ' εἰς ὧν ἐνὶ τῷ νῦν τὸ αἰεὶ πεπλήρωκε· καὶ μόνον ἔστι τὸ κατὰ τοῦτον ὄντως ὢν, οὐ γεγονὸς οὐδ' ἐσόμενον, οὐδ' ἀρξάμενον οὐδὲ πανσόμενον.

Dem allen aber zufolge tritt nach solcher authentischen Erklärung der Schrift über sich selbst der dem יהוה laut des יהוה אשר אלהים zustehende Sinn des Urseyns in der heils-öconomisch bedingten und den drei Erscheinungsphasen des Seyns schlechthin entsprechenden Entfaltung, also gleichsam in seiner temporalen Dreieinigkeit, entschiedner hervor.

Uebrigens ist jenes trichotomische Verständniss des h. Namens auch eine schon selbst alt-rabbinische Annahme (s. b. BUXT. L. H. 157), und der Israelit LANDAUER („יהוה, und אלהים“, 1836. S. 8) bezeichnet sie eben nach „2 Mos. 3, 14. 15 — vgl. Apoc. 1, 4. 8“ als die „bei den Rabbinen überhaupt.“ Sonach kannte man auf Seiten jüdischer Gelehrsamkeit die eigentliche Punctuation von יהוה wohl und zu allen Zeiten und wusste sie in der Vocalisation des offen vorliegenden C'thibh יהוה wirklich und richtig enthalten. Eine andere Deutung der Form יהוה als die gegebene, nämlich als einfacher Verbalform der Wurzel יהוה, sey es Imperf. des Kal, wie יהוה Pred. 11, 3., mit der Nominalendung ה — (St. SOUCIET b. Rosenm. Schol. in Exod. 3, 15), oder dasselbe von Poel, oder gar als eines Denomin. von יהוה „Verderben bringend“ den Feinden Israels (s. b. DRUS. a. O. Critt. ss. VI, 2176), ist, — ersteres um des ה, das andere um der Bedeutung (vgl. ob. S. 76 CLER.), und das letztere um des gewaltsamen Supplements willen, — undenkbar. Vielmehr ist „der Stein, den die Bauleute verworfen haben, auch hier zum Eckstein geworden“, — die Punctuation יהוה ist die ächt und direct historische, und ihre auch apocalyptische Erklärung aus der hebräischen Sprache selbst vollständig gerechtfertigt;* dabei auch insonderheit das Indeclinabile des יהוה, wie es ebenfalls gradeso in seiner johanneischen Uebersetzung als ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (s. ob. S. 80) vorliegt, dem in lauterer Lebendigkeit ewig unveränderlichen Seyn, dessen ureigenster Wesensname mit seinen nomm. appellat. nicht auf gleicher Stufe stehen kann, durchaus angemessen.**

* Grundstürzende heidnische Ableitungen des specifischen allerheiligsten Gottesnamens der Offenbarung (z. B. b. DEL. Gen. II, 175 vgl. ob. S. 70 OEHLER, DRUS. a. O. 2173) dürfen wirfüglich übergehen.

** Es dürfte wohl keine Empfehlung der modernen Aussprache יהוה

Vielleicht dürfen wir auch noch von einem andern, generelleren Standpuncte aus berühren, dass in den vier Consonanten des יהוה zu der quadraten Signatur der Welt mit dessen hörbarer Punctuation (einschl. des Schwa mobile) auch die Drei als die Signatur des dreieinigen Gottes hinzukommt, und nun Beides vereinigt die Zahl seiner Offenbarung in der Welt d. i. die Bundeszahl der Sieben gewährt, der heilige Bundesgott selbst aber eben יהוה ist. Diese schrift-durchdringende und auch noch in יהוה wiederklingende heilige Symbolik der Zahl entzieht sich dem יהוה cet. mit Schwa quiesc. gänzlich.

Werfen wir endlich noch einen Gesamtblick auf das N. T., so ist zwar in demselben, wo der Herr nun allen Völkern sich kundgiebt und zum Bunde entbietet, der allerheiligste Name des Alten Bundes dem Laute nach verschwunden und, nächst jener apocalyptischen Wiederaufnahme als κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (Apoc. 1, 8. 4) oder als κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος (4, 8), in dem des κύριος überhaupt und ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς (Act. 3, 15) aufgegangen, von dem es aber doch auch wieder zugleich heisst Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας (Hebr. 13, 8), — eine Doxologie, welche allezeit auch in dem — mit dieser Version thatsächlich in den N. B. aufgenommenen — h. h. Namen יהוה wörtlich enthalten ist.*

seyn, wenn man das altehrwürdige יהוה צבאות dabei sogar declinirt als יהוה צ' (st. constr.), während man bei dem alten יהוה wohl noch nie bis zu einem יהוה צ' gekommen ist.

* Dieser unvermittelte Uebergang einer so specifischen Bezeichnung der Göttlichkeit auf den Sohn, von dem es darum ferner (Apoc. 1, 11. 17 f. vergl. 2, 8. 22, 13) auch heisst: Ἐγὼ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος (wie ob. Jes. 44, 6 cet.) καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, gleichwie Hebr. 7, 25 πάντοτε ζῶν, — kann übrigens, da er ja auch sagt: „Ich und der Vater sind Eins“ (Joh. 10, 30. 38. 14, 11. 17, 10. 21) und „wer gesehn hat mich, hat gesehn den Vater“ (14, 9. 12, 45), nicht Wunder nehmen und ist auch schon in jenem: „wie der Vater hat Leben in ihm selber, also hat er gegeben auch dem Sohne Leben zu haben in ihm selber“ (5, 26) erklärt. Auf Grund dieses metaphysischen Mysteries (vergl. ob. S. 51 üb. d. Grundbegr. d. Wahrheit) kann daher jener Gruss Apoc. 1, 4 f. χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ ὁ

Diesem allen zufolge würde nun die herkömmliche Annahme, das königliche יהוה erscheine so nicht in seiner ur-eigensten, sondern in der von אֱלֹהִים entlehnten Vocalisation, aufzugeben seyn. Ja es möchte dagegen leicht die entgegengesetzte Ansicht auftauchen, die wir als ein der Wissenschaft weiter vorzulegendes Problem nicht zurückhalten wollen: dass nämlich אֱלֹהִים, was die Juden statt יהוה aussprechen, seine in der ersten Sylbe ohnehin von Natur mit diesem harmonische, am Schlusse aber sonst um so räthselhaftere Punctuation erst von יהוה erhalten habe, so dass man, seitdem mit dem Untergange des Tempels יהוה nicht mehr ausgesprochen werden sollte (S. 65), jüdischerseits in אֱלֹהִים (wie auch zugleich in dem dafür weiter substituirtן שֶׁבַח הַמְּפֹרָשׁ) wenigstens die Vocale des verstummten יהוה überliefert und diese wirklich gelesen hätte, wogegen Consonanten und Vocale von יהוה vereinigt bloss noch masorethisch geschrieben werden, und dass sonach die gegenwärtige jüdische Aussprache von יהוה (durch אֱלֹהִים) eben nur die eigentliche Consonantensubstanz des h. h. Namens unberührt liesse, dessen Vocalisation aber in der That wesentlich wiedergäbe. Hiermit, was übrigens nicht einmal eine bisher ganz unerhörte Anschauung bildet,* würden sich die für das entgegengesetzte Verhältniss

ὦν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος — καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ ebensowenig befremden als der andere 2 Cor. 13, 13 ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ κ. τ. λ. Vergl. u. a. noch in der Pfingstrede Petri Act. 2, 21: καὶ ἔσται, πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσεται τὸ ὄνομα κυρίου (= יהוה, Joel 3, 5) σωθήσεται, mit V. 36: ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησε τοῦτον τὸν Ἰησοῦν. Zudem ist auch in dem Namen Ἰησοῦς (יֵשׁוּעַ) der des יהוה schon mitenthaltten, vergl. יהושע בן נון Jos. 1, 1 und יהושע בן נון Neh. 8, 17., יהושע בן יהוצדק Hagg. 1, 1 und יֵשׁוּעַ בן יוצדק Esr. 3, 2: s. CASP. a. O. 7. vgl. ANG. CANINII ἐλληνισμός (Amst. 1700), p. 402 sqq. — Dass übrigens selbst jüdischerseits der Messias nach יהוה Jer. 23, 6 unter dem Namen יהוה begriffen werde, s. b. BUXT. L. H. 166 sq.

* Bei N. FULLER in Critt. ss. VII, 318 findet sich Folgendes: „Ultimam vocalem A (sive Camets) peculiarem ac nativam Tetragrammati esse, vel ex ipso nomine Adonai satis liquere poterit. Etenim ubi nomen illud humanum est cum Patach (i. A brevi) in syllaba postrema scribitur, uti grammatices etiam ratio postulat; ubi autem divinum, cum Camets (i. A longa) idque contra analogiam grammaticam. Cedo causam! Nimirum ut nomini Tetragrammato exprimendo apte congruat et con-

oben (S. 66 f.) beigebrachten Instanzen einfach umkehren: es wäre statt des einfachen Schwa um des א willen das zusammengesetzte eingetreten, oder vielmehr das dem א des flec-
tirten אדני ohnehin eignende Chateph und bei concurrirendem masoreth. יהוה אֲדֹנִי (also dann weder יהוה noch יהוה) eben die Punctuation des jüdisch (für יהוה) auch wirklich gelesenen אֱלֹהִים unverändert zurückgeblieben:* wie denn auch sachlich nach DELITZSCH' Observation üb. d. Gen. (II, 170 f.) bei vorherrschendem אֱלֹהִים hiermit in der Regel שֶׁרִי (אל), bei vorherrschendem יהוה aber mit diesem ebenso אֲדֹנִי abwechselt (vgl. Exod. 4, 10—13 cet.).

Hier ist nun auch der Punct, wo wir auf die schon (S. 66) berührte, auch von Ew. (A. LB. §. 56 Anm. 1) „seltsam“ befundene Punctuation von אֲדֹנִי, wenn Präfixa hinzutreten, zurückkommen wollten. Statt לְאֲדֹנִי, וְאֲדֹנִי cet. finden wir nämlich וְאֲדֹנִי (neben יהוה Am. 9, 5. Jes. 49, 14), לְאֲדֹנִי (Gen. 18, 30. 32. Ps. 22, 31. Jer. 46, 10. Mal. 1, 14 cet.), hier also א ohne — und im voraufgehenden — quiescierend, dagegen es mit Chateph wirklich punctirt in יהוה אֱלֹהֵיכֶם הוא יהוה אֱלֹהֵיכֶם (Deut. 10, 17) und לְאֲדֹנִי יהוה אֱלֹהֵיכֶם (Ps. 136, 3), wie auch in וְאֲדֹנֵינוּ מֶלֶךְ אֱלֹהִים (Ps. 135, 5) und קִדּוּשׁ הַיּוֹם לְאֲדֹנֵינוּ (Neh. 8, 10). Diese Differenz haben eben die Masorethen auch selbst als bemerkenswerth dadurch anerkannt, dass sie, wo — bleibt, an den 3 letzten St. ausdrücklich notiren א נעה (d. h. "א mobile, im Gegensatze von נחה d. i. quiesc.). Formuliren wir diese Erscheinungen, so ist überall da, wo אֲדֹנִים zu Grunde liegt (wie

veniat. Quodsi igitur Camels (seu A longum) nomini Adonai, quamquam alieno loco, supponitur propter Tetragrammaton, sane multo magis loco nativo vereque suo eidem ipsi Tetragrammato subjiciatur necesse est propter se.“ (Vergl. auch ob. S. 72 Epiph. τὸ Ἀδωναὶ ὁ ὢν κύριος.) — Uebrigens könnten wir uns auch ohne solchen Vorgang auf ein gegnerisches Motto zurückziehn: „*verum quod est, novum esse non potest. Vetustissimum enim quod est verissimum*“ (Jo. DRUS., Tetragramm.); vergl. Cicero (Or. 3): „*ego autem et me saepe nova videri dicere intelligo, quum pervetera dicam, sed inaudita plerisque.*“

* In der Form יהוה, woraus doch אֱלֹהִים mit allen Augen heraus-
schaut, meinte A. PFEIFFER thesaur. herm. p. 550 das Geheimniss der we-
sentlichen Einheit und personalen Mehrheit zu ersehen und daher J'hovih
wirklich lesen zu müssen.

deutlich bei **וַיֹּאמְרוּ הָאֲדָמִים**, Punctirung mit Chateph, wo hingegen **אֲדָמִי**, Punctirung ohne Chateph, mit andern Worten: wo das göttliche nomen propr. (gegenüber dem nom. appellat. **אָדָם** cet.) hervortritt, da quiescirt das א im Patach des Präfixum. Der Grund liegt nach Obigem nun vor Augen. Als nom. appellat. ist es nur „Herr,“ als nom. propr. („der Herr,“ Ew. a. O.) steht es gleichsam zur Rechten von **יְהוָה**, dem es auch in seiner beseelenden Punctation coordinirt ist (vergl. unser „Herr-Gott“).* Zwar das isolirte **אֲדָמִי** (ohne Präfix.) konnte vorn das Schwa compos. nicht entbehren (wie das analoge Verhältniss hiervon bei der uns gegenüberstehenden Ansicht für das Schwa simpl. von **יְהוָה** Anerkennung findet); dieses Chateph tritt aber sofort zurück, wo es nur einigermaassen, wenn auch selbst dann noch nicht ohne alle Auffälligkeit, geschehen kann, um so die maassgebende Punctirung von **יְהוָה** auch hier möglichst in ihrer Integrität zu erhalten. Daher das **לְאֲדָמִי** cet., nicht **לְאֲדָמִי**. Daher auf der andern Seite aber auch die Möglichkeit der doppelten Punctation **מִיְהוָה** Gen. 24, 50 cet. und **מִיְהוָה** 18, 14 (dort mit, hier ohne Schwa), indem, wäre sie die von **מֵאֲדָמִי**, wenigstens die letztere Form (**מִיְהוָה**) sicher nicht existirte, während sie jetzt der Punctirung von **יְהוָה** wenigstens kein fremdes Element, den Halb-Vocal **וְ**, zumischt, die Schwesterform **מִיְהוָה** aber sogar dem wirklichen **יְהוָה** völlig gerecht wird; daher endlich auch **שִׁיְהוָה** Ps. 144, 15 vergl. z. B. mit **שִׁיְהוָה** Ps. 123, 2 (Ew. §. 181 b.). Uebrigens haben wir es hier bloss mit **אֲדָמִי** als Namen Gottes zu thun. Hier waltet hinsichtlich der Präfixa mit quiescirendem א nach Patach völlige Consequenz. Findet diese bei dem nom. appell. **אָדָם** (**אֲדָמִי**), **אֲדָמִים** cet. nicht gleicherweise statt, sondern neben **לְאֲדָמִי** (Gen. 24, 36 cet.) auch **לְאֲדָמִיָּהִם** (40, 1 cet. s. Ew. a. O.), Erscheinungen, die nach dem Gesetze möglichster Verkürzung zu Anfang bei wachsenden Endbestandtheilen entgegengesetzt erwartet würden: so glaubt Ew. die Ursache im Gegentone der zweiten Sylbe vor dem Tone zu erkennen, das Zuviel dieser Beweisführung aber selbst zugestehend. Vielleicht übte das so ganz reinliche

* Man fühlt den Unterschied z. B. von **אֲדָמִי יְהוָה** Jes. 50, 4 f. und **אֲדָמִי יְהוָה** 51, 22.

Verhältniss des specifischen אֱלֹהֵי hier auf das generelle אֱלֹהֵי cet. analog einige Rückwirkung. Das von Ew. mit-erwähnte einzige noch verwandte Beispiel נִאֲעִנָּה (für נִאֲעִנָּה, wo daher Masor. nun נִחָה "הא") 1 Kön. 11, 39 erscheint aus dem Bestreben, den durch zwei schwache Consonanten kaum unterbrochnen dreimaligen A-Laut möglichst zu reduciren und so eine Dysphonie ($a^a a$) zu heben, weit erklärlicher, als אֱלֹהֵי cet. ohne unsere Annahme einer Metastase seiner Vocalisation es seyn würde, bei welcher wir nur das einfache Gegenbild der gewohnten Meinung aufstellen. Nicht die Sonne dreht sich um die Erde, sondern die Erde um die Sonne.

Dass nun allerdings אֱלֹהֵי wegen des schliessenden י־ im wirklichen Sinne einzig dasteht (ganz anders als שִׁירִי, שִׁירֵי cet. s. Ew. A. LB. §. 177 a.), ist unbestritten; wenn aber eben nach EWALD, da er höchstens abgekürzte Duale auf י־ zugiebt, אֱלֹהֵי eigentlich „mein Herr“ bedeuten soll,* oder wenn eben diese Schreibung אֱלֹהֵי anderweit nur als zur Unterscheidung von dem eigentlichen Plural mit dem eigentlichen Suffixum der eigentlichen ersten Person Sing. (אֱלֹהֵי) angenommen gilt: so ist doch beides unzutreffend und nur willkürlich behauptet.

Zunächst ist die durchgängige Benennung Gottes vom individuellen Standpunkte aus (wie etwa *Mylord*, *Monseigneur*, *Mynheer*) ohne Beispiel, unpsychologisch und zumal im Munde Gottes selbst (Hiob 28, 28. Jes. 8, 7) widersinnig. Auch könnten sich die wirklichen Plural-Suffixa אֱלֹהֵינוּ (z. B. Ps. 8, 1 יהוה אֱלֹהֵינוּ) nicht hieran d. i. an ein andres Suffixum, sondern immer nur wieder an einen allgemeinen Substantiv-Plural angeschlossen haben. Wäre aber י־ eine solche einfache Pluralform, warum lautete sie so durchaus beispiellos, und, wie אֱלֹהִים, nicht auch אֱלֹהִים? — In der That, wir könnten eine gnügende Widerlegung der hier zu weiterer Prüfung vorgelegten Erklärung über das Verhältniss der Punctuation von יהוה und אֱלֹהֵי namentlich nur erst bei einer mehr

* Wie z. B. für אֱלֹהֵי אֲתָה (אֲמַרְתִּי לַיהוָה) Ps. 16, 2 auch LXX *κύριός μου εἶ σύ*, und Vulg. „*Deus meus es tu*“; s. auch Ps. 35, 23 (אֱלֹהֵי). Vergl. b. DRUS. a. O. Critt. ss. VI, 2159.

als die gewöhnliche befriedigenden Rechtfertigung der so ganz ausserordentlichen letztern Form anerkennen.*

* Der Bedeutung von יהוה näher rückend, meint HILLER (Onomast. p. 258) die Form אלֹהֵי als אֱלֹהֵי הֵי *causa existentis* (vgl. אֱלֹהֵי *causae*) erläutern zu können. — Indem wir das — des אלֹהֵי nach Obigem ganz anderswoher leiten und darin eben nur die Punctuation des correlaten יהוה wiedergegeben sehn, müssen wir es dahingestellt lassen, ob mehr oder weniger Eingeweihte in der Form des Gottesnamens אֱלֹהֵי, als im leichtesten Anschluss an die Pluralbildung mit Wegfall des ה (vgl. Ew. A. LB. §. 177 a. 211 c.), nicht auch zugleich einen Artikelanhang gesehn haben mögen. Ueberhaupt umgiebt ja diese Formen wie oben auf י — (z. B. שְׁרֵי בִישְׁכֹר Richt. 5, 15) und andre ähnliche Endungen noch manches Geheimniss. Vielleicht dürfen wir die Aufmerksamkeit hierbei auf folgende Wahrnehmungen lenken, wobei wir den Ausgang von der Endung der bekannten archaistisch-mysteriösen Form הִיתו nehmen. Dieselbe hat in dem ו kaum einen blossen müssigen Verbindungslaut zwischen stat. constr. und dem folg. Subst. (Ew. A. LB. §. 211 b.). Warum hat denn grade nach jener Form niemals ein Subst. den Artikel? Wir finden הִיתו אֶרֶץ nicht bloss Gen. 1, 24 und dagegen im folg. V. הִית הָאָרֶץ, wo man ja freilich entgegenhalten wird, es sey an zweiter Stelle eben das an erster noch Unbestimmte nun eingeführt und bekannt; wir finden dasselbe הִיתו auch an folgenden andersgearteten Stellen: Ps. 79, 2 הִיתו אֶרֶץ parallel עוֹף הַשָּׁמַיִם (mit Art.); Ps. 104, 11 u. Jes. 56, 9 כֹּל הִיתו שְׂדֵי (s. u.), dagegen כֹּל הִית הַשָּׂדֶה (mit Art.) Gen. 2, 19. Ezech. 34, 8.; ferner כֹּל הִיתו יַעַר Ps. 50, 10. 104, 20 (vgl. Jes. 56, 9 כֹּל הִיתו בֵּיעַר גִּי, Zeph. 2, 14. Dieses durchgängige anscheinende Fehlen des Artikels grade bei der Form הִיתו (vgl. dazu auch מֵינֹ מֵינֹ Ps. 114, 8) kann nicht zufällig seyn. Vielmehr dürfen wir eben in dieser eigenthümlichen Form und Endung den Artikel, wo er nöthig, enthalten glauben. Das ו bildet nämlich einen status emphat., welcher im Aram. bekanntlich den Artikel, obwohl besonders im Syr. sehr verwischt, in sich haben kann, und entspricht buchstäblich dem syr. stat. emphat. auf ܐ, ܐܬܐ, chald. ܐ, ܐܬܐ. (Vgl. DONALDSON, Jashar, 1854 p. 209: „in his formis, si quid video, vel ܐ residuum est Articuli vel Pronominis indicativi, quod definitioni inservit.“) — Eine gleiche, aber noch dunklere Bewandtniss, als mit diesem auf ו ausgehenden Artikel, scheint es aus gleichem Grunde auch zu haben mit dem Ausgange theils auf י — (Ew. a. O.), vergl. z. B. הָעִיר רַבָּתִי עַם Klagl. 1, 1., wo in der Endung הִי nächst dem stat. constr. zugleich ein Artikel enthalten seyn soll, und selbst Jes. 1, 21 מִלֵּאחֵי מִשְׁפַּט ist nicht dagegen; theils und namentlich auf י —. Als Formen dieser Art erscheinen zumal שְׁרֵי und שְׂדֵי. Wäre ersteres (שְׁרֵי) wirklich nur ohne Weitres älteste Form für שְׂדֵה, so müssten wir abermals fragen: warum hat שְׂדֵה den Artikel (oder auch Suffixum, wie Gen. 47, 20), שְׁרֵי dagegen nie einen Artikel? Man wolle nur vergleichen שְׂדֵי בְּהֵמוֹת Ps. 8, 8 (LXX τὰ κτήνη τοῦ πεδίου), Joel 2, 22; שְׂדֵי Ps. 50, 11.

Weil aber die Juden nun einmal יהוה für אֱלֹהִים und letzteres gar nicht lesen, so mussten sie bei Concurrenz beider nomina folgerecht den andern appellativen Gottesnamen אֱלֹהִים zu Hülfe nehmen, welchen sie laut der Punctirung יהוה auch wirklich (*Elohim*, und nicht etwa *J'hovih* und resp. *Lehovih*,) lesen. Wir hingegen, in יהוה selbst die Urpunctuation und keine erst entlehnte Vocalisirung erkennend, müssten folgerecht auch die erst durch das fälschlich substituirte אֱלֹהִים bedingte Punctuation בִּיהוה, מִיהוה u. s. f. aufgeben und dafür בִּיהוה (s. ob. S. 66) sagen, wenn man nicht auf eine distinguirende besondere Stützung (wie etwa bei dem ו conv. Fut. oder bei וְבָהוּ, בָּכֶם, לָהֶם) Berufung nehmen darf oder sicherer das ohnehin so präcis geformte, daher auch am Ausgange nie durch ein Suffixum alterirte ganze יהוה durch jene Punctuation בִּיהוה cet.* auch am Eingange conserviren, also das, ja

80, 14; תְּנוּבוֹת שְׂדֵי Deut. 32, 13. Klagl. 4, 9; שְׂמָרֵי שְׂדֵי Jer. 4, 17; בְּהֵמַת שְׂדֵי Hos. 10, 4. 12, 12: und dagegen צֹר שְׂדֵי 18, 14; מִקְנֵה שְׂדֵי 47, 24; שְׂדֵי חֵית הַשְּׂדֵה Gen. 2, 20; שְׂדֵי חֵית הַשְּׂדֵה 1 Sam. 17, 44; שְׂדֵי חֵית הַשְּׂדֵה 49, 32. Wo soll der bei שְׂדֵי so durchgängig anscheinend äusserlich fehlende Artikel seyn, wenn nicht der Fall dem obigen von חֵיתוֹ analog ist? (Die gesteigerte Verbindung שְׂדֵי חֵיתוֹ Ps. 104, 11 und Jes. 56, 9 parallel כל חֵיתוֹ בִּיעֵר würde sich aus der sogleich aus Gen. 1, 24 ersichtlichen Abschwächung der emphat. Form auf ו leicht erklären.) — Ebenso nun wie dieses poetisch-archaist. שְׂדֵי könnte sich das ihm formverschwisterte שְׂדֵי verhalten, also ebenfalls ein stat. emphat., beziehentl. mit eingeschlossenem Art., als der Allmächtige, wie wir es z. B. finden Num. 24, 4. 16. Ps. 68, 15 (LXX ὁ ἐπουράνιος), Hiob 5, 17. 6, 14. 8, 3 (ὁ τὰ πάντα ποιήσας) u. 5. 13, 3. Ezech. 1, 24. Ruth 1, 21 (LXX ὁ ἰσχυρός). — Das dem אֱלֹהִים angefügte שְׂדֵי geben LXX durch Pronom. possess. wieder Gen. 17, 1. 35, 11 ὁ θεός σου; 28, 3. 43, 14. 48, 3 μου; auch Exod. 6, 3 שְׂדֵי בָאֵל θεός ὡν αὐτῶν). — Ist nun die bisherige Induction richtig, die wir bis zu grösserer Begründung der gegenüberstehenden Ansichten und namentlich bis zu mehr rationaler Erklärung jenes consequenten Artikelverhältnisses festhalten zu müssen glauben und anheimgeben: dann würde, wie dieses שְׂדֵי und שְׂדֵי, so vielleicht auch das in scheinbarer Dualform beiden, dem letztern aber auch dem Sinne nach ganz analoge אֱלֹהִים archaistisch auch „der Herr“ (mit Art.) seyn können (wie ob. Ew.), und הָאֱלֹהִים Mal. 3, 1 zu ihm sich grade so verhalten, wie שְׂדֵי zu הַשְּׂדֵה; wogegen wir, zumal sich auch Verbindungen wie הָאֱלֹהִים אֱלֹהִים צְבָאוֹת Jes. 10, 16 finden, die auch dann immer noch ganz einzige und specifische Punctuation als אֱלֹהִים in That und Wahrheit eben als die auf obige Weise bedingte Uebertragung der Vocalisation von יהוה ansehen.

* Vorn mit gleicher Aussprache als z. B. אֱלֹהִים (m. Suff.) zu Ende; dabei

selbst auch noch in der Abkürzung יי verbliebene, י nicht in dem voraufgehenden und für den h. Namen selbst ganz unwesentlichen Chirek quiescierend aufgehen lassen, gleichwie auch das neutestamentl. ἀπὸ ὃ ὦν καὶ ὃ ἦν καὶ ὃ ἐρχόμενος (Apoc. 1, 4) indeclinabel bleibt, oder endlich mit HILLER (Onom. p. 5. 847 „quia vocem יהוה cum servili conjungere nefas,“ vgl. Arcan. p. 209 sqq.) ein *compendium scriptionis* anerkennen d. h. für לַאֲדָנִי (z. B. Ps. 22, 31) lesen will יהוה לַאֲדָנִי und für לַיהוה (68, 21) ebenso לַאֲלֵהִם יהוה, was doch immerhin gezwungen seyn würde.

Haben aber die Juden mit dieser gänzlichen Umgehung der wirklichen Aussprache des h. h. יהוה frömmere seyn wollen, als dieser Herr-Gott selbst es ihnen geboten, und die Wahrheit in אֲדָנִי, vielleicht auch selbst in מְפֹרָשׁ, andeutend eingehüllt; so steht diese Superstition als Scheu vor einem Sacrilegium dennoch höher, als die Freisinnigkeit älterer und neuerer Zeiten mit ihren Variationen und Analysirübungen in der Aussprache dieses Namens, den die h. Schrift selbst „heilig und hehr“ (Ps. 111, 9 קדוש ונורא שמו), „herrlich und schrecklich“ nennt (Deut. 28, 58 ליראה את השם) und dessen hochgethürmte Burg und heiliges Sinaigebirg* zumal in dem samaritisch-modernen „Jahve“ abgetragen und flachgelegt und darin als ein Zeichen der Zeit erscheint. Zugleich wird so der (Num. 6, 27) auf den Namen יהוה, wofür selbst unser kirchliches „Herr“ nur ein Surrogat ist, ausdrücklich gelegte göttliche Segen verkümmert. Auch brechen, gleich jener, die in Art und Wirkung ihr verwandten übrigen hypothetischen Aussprachen mit der

übrigens מִיהוה auch zur Compensation des nicht zu assimilirenden ך von מן, so wie vor Gutturalen, „weil die Präpos. nicht enger zum Worte gehört“ (Ew. §. 242).

* Dass das o (zumal mit h) in יהוה dem Gefühl Höhe und Hoheit vorführe, bestätigt nicht nur die Analogie eben von hoch (vergl. d. franz. haut, namentlich auch wegen der Adspir., da übrigens wohl das Wort von altus kommt, desgl. das griech. ὕψος ebenfalls mit Adspir. und dunklem Vocal), sowie ferner auch das hebr. צִבְיָה selbst und hierzu wieder das classische Tongemälde, inmitten andrer Annominationen, Zeph. 1, 16 עַל הָעִירִים הַבְּצֻרוֹת וְעַל הַפְּנוֹת הַגְּבוּהוֹת; o (zuletzt auch mit h) die hochgethürmten Vesten und „Hohenecke“ dem Auge phonetisch darstellt.

gesamten bisherigen Literatur, insonderheit auch mit unserer köstlichen Hymnologie und deren Rhythmen (man denke nur z. B. an: „Dir, dir, Jehovah, will ich singen“);* und macht überhaupt den Eigentlichen Namen des Einigen Gottes, namentlich auch in den theologischen Hörsälen, zum Anlass einer neuen babyl. Sprachverwirrung von dem Thurm aus, über welchem geschrieben steht (Spr. 18, 10): מגדל עז שם, „ein starker Thurm ist der Name יהוה, darein läuft ein Gerechter und ist geschirmt.“ —

Im Gegentheil kann der Stern und Kern aller Offenbarung, der ureigenste Wesensname Gottes, einmal offenbart, den Kindern Gottes nie ganz wieder untergegangen seyn,** so dass es von uns wiederum heissen müsste, wie einst von der Morgendämmerung der Urzeit (Exod. 6, 3) ושמי יהוה לא נודעתי להם, während allerdings auch wieder in den kommenden letzten Zeiten Einer ist, ἔχων — ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός (Apoc. 19, 12).

Schliesslich ist nur noch ein Wort über die, oben gelegentlich berührten, abgekürzten Formen von יהוה zu bemerken, deren die Schrift I) eine selbstständige und II) mehrere als Nominaltheile darbietet.

* Die Analogie OEHLERS (a. O. S. 457) von Jordan für Jarden (יַרְדֵּן) passt, wäre *Jehovah* eine falsche Aussprache, nicht, weil „Jordan“ die altclassische (griechisch auch der LXX und des N. T.) und so historisch-genetische Formation für sich hat, und weil überhaupt auf keinen andern Namen ein specifischer Segen gelegt ist ausser auf יהוה (vergl. auch Sir. 45, 15) und den ihm (S. 84f.) entsprechenden neutestamentlichen Jesu Christi: οὐδὲ γὰρ ὄνομα ἐστὶν ἔτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς (Act. 4, 12). Wie übrigens v. EWALD selbst über den allgemeiner einzuführenden Gebrauch des „Jahve“ denke, spricht er Jahrb. d. bibl. Wissensch. IX. 1858 S. 136 so aus: „Vielleicht hätte man doch unserm heutigen Volke nicht zu viel zugemuthet, wenn man ihm den ächten wahren Namen *Jahve* überall wieder vorgelegt hätte, wo er sich in der Bibel findet. Seitdem ich ihn in den Uebersetzungen ebenso wie sonst mündlich und schriftlich zu gebrauchen anfang, ist er doch schon unter den Gebildeten sehr allgemein geworden und wird sicher immer allgemeiner werden; sogar heutige Juden scheuen sich nicht mehr vor ihm.“

** „*Quid enim nobis patefecit nomen suum Deus, si pronunciare nos noluit? Cur non potius ab omni aevo abstrusum et reconditum esse sivit? Quid causae fuit, cur toties in sacra pagina scriberetur, si legere aut pronunciare piaculum est?*“ HILLER, Arcan. I, 12, 1.

I) Die selbstständige Abkürzung ist יה (vergl. Ps. 68, 5 בְּיָה שְׁמוֹ), einfache Zusammenziehung aller in יהוה enthaltenen Zeiten durch Setzung des ersten und des letzten Consonanten mit dem austönenden Vocal, indem man zugleich dem so nur einmal erscheinenden bedeutsamen ה eine Compensation für die eingezogenen Mittelconsonanten, besonders für das mitverschleifte ה, und zugleich mehrern Halt durch Mappik ertheilte, welches aber auch wieder ausfallen kann. Dieser analoge Contractionen bietet theils im Nächstfolgenden יו für יהו, theils und nur noch potenzirter die wehklagende Interjection אָהָה und (bei Ezech. 6, 11. 21, 20) אָה. Jene äussere, übrigens auch den Juden beim Gebet und Segen noch wirklich auszusprechen gestattete,* Concentration יה, welche ohne Zweifel die emphatische seiner Bedeutung anzeigen soll, erscheint zuerst im Liede Mosis, Exod. 15, 2., und am öftersten in der Doxologie הללו יה, überhaupt aber nur poetisch, mit בָּטְחוּ בַיהוה עדֵי עַד Jes. 26, 4. כִּי בָּיָה יְהוָה צוּר עוֹלָמִים יהוה könnte auf jenes authentische אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֱהִיָּה, wofür auch Aq. und Theodotion ἔσομαι ἔσομαι, wieder zurückführen.

II) Als Nominaltheil erscheint יהוה verkürzt

1) theils vorangestellt als יהו, zusammengezogen יו (wie auch im Latein. *Jova*, und *Juda* für יהודא): ersteres als das Haupt und der wirkliche Anfang (mit nur quiescirendem ו) des wirklichen יהוה dem Anfange des damit zusammengesetzten nom. propr. genau entsprechend. So bekanntlich יהונתן und יונתן, יהויקים und יויקים cet., und so auch schon oben (S. 54) Mosis Mutter יוכבד; auch selbst das יהו mehr in die Mitte gerückt wie in אֱלֹהֵינוּ S. 82. Dass dieses יהו (יו) nicht aus יהו (יהו), s. ob. S. 77, entstanden sey, ersieht man u. a. auch an dem eventuell, und dann offenbar aus der auch sonst durchaus gesicherten (S. 74 f. 78) Endung יהוה, noch eintretenden Vocal A, der kein nothwendiger Hülfsvocal ist, in Bildungen wie Ἰωάννης für יוֹהָנָן 2 Kön. 15, 32 ff. LXX, Matth. 1, 9;

2) theils nachgestellt als יהו und noch kürzer יה, welches letzteres das contrahirte selbstständige יה (s. ob. I)

* Buxt. L. H 166.; anders bei den Samarit. s. ob. S. 74.

darum nicht ist, weil neben dem finalen יה die vollere Form יהו sich meist noch wirklich vorfindet.* So z. B. ישעיהו und ישעיה cet. s. HILLER, Onom. p. 252. 261 f., und so auch schon oben (S. 54) מריה. Dieses finale יה nun ist ebendieselbe Form wie jenes initiale יהו, nur dem Ausgange als solchem anbequemt.** Der Uebergang des ו in ה zunächst ist herbeigeführt nicht sowohl durch Analogie etwa jener Form יהוא (Pred. 11, 3 ob. S. 77 cet.), als vielmehr einfach durch den Niederdruck der vorangehenden Tonsylbe, wonach die folgende um so leichter emporschnellt und dieser nun das kürzere und flüchtigere (S. 77), ja häufig ganz verschwindende, ה mehr als entspricht.*** Warum aber diese starke Betonung des יה in vorletzter Sylbe? Der maassgebende Begriff Gottes in solchen zusammengesetzten nomm. propr., ohnehin durch die Abkürzung an sich formell reducirt, tritt dennoch in der Anfangsbildung יהו, womit ja die Wesentlichkeit von יהוה nach Kraft und Form wirklich und im eigentlichen Sinne eingeführt wird, genugsam hervor. Anders ist es am Ende, nachdem der Neben- oder Hilfsbegriff im zusammengesetzten nom. pr. die erste oder Hauptstelle bereits eingenommen hat. Hier muss das nur nachschlagende יה eine ganz besondrer Markirung erhalten. Dies geschieht durch einen den Eintritt des יה kräftig constatirenden, daher sogleich dessen ersten Consonanten gewichtig anziehenden und (wie z. B. in Pausa קטלו) betonten Hilfsvocal oder Bindelaut, welcher dann eben wieder die Verkürzung des nachfolgenden ו in ה bedingte. Dass man als solchen Halt das lange א (א־) wählte, geschah nach Analogie nicht nur z. B. von ככה (אִכְכָּה), למה cet. (vgl. Ew. A. LB. §. 243 b, ebenso auch ה statt ו §. 34 a, „da dieses v“

* Ueber die Identität sowohl 1) von יהו und יו als 2) von יהוה und יה s. HILLER, Onomast. p. 251 f.

** Haben auch wir Deutsche die mit dem Namen Gottes zusammengesetzten Eigennamen reichlich, so theilen wir den Brauch ebenfalls, den weihenden Namen bald vor- bald nachzusetzen, z. B. als Gottlob und Lobegott (vergl. ob. יוכבר; הודויה, הודויה, הודויה; יהללאל), nur dass bei uns hier die Aussprache als Oxytonon wider das Sprachgesetz laufen würde.

*** Das minder wiegende ה und die um so gewichtigere, vocalisirte und schwer betonte, vorhergehende Sylbe stehen in gleicher Wechselwirkung zu einander, wie das schwerere ו zu dem bei der Initialform יהו vorschlagenden Schwa mob.

nur flüchtiger ist als *va*“, 232); sondern es dürfen wohl selbst die eben auch mit יה (das aus יהא entstanden und sonach mit dem Wurzelworte von יהוה nächstverwandt ist, vgl. ob. S. 60 Jes. 48, 12 אֲנִי הוּא cet.) gebildeten Properispomena קַטְלָהֶוּ, קַטְלָהֶוּ, hier um so mehr mitherbeigezogen werden, als die Zusammensetzung des יהוה mit Praeteritis in Bildung von nomm. pron. die weit vorherrschende, also auch schon darum der Bindevocal (הוּ) — maassgebend ist, zumal da ohnehin „éhu bloss verfärbt“ erscheint (Ew. A. LB. §. 247. d. 1.).

Dass aber dieser nur markirende Hülfsvocal nicht mehr als dies und nicht schon der Form יהוה selbst wesentlich ist, wie man bei der Aussprache יְהוֹה (יהוה, obwohl der Weg von da bis zu [הוּ] noch keineswegs ganz geebnet ist, s. ob. S. 77 f.) annimmt und polemisch urgirt, zeigt die häufigste Form für „Micha“ (d. h. „Wer-ist-wie-Jehovah“), nämlich die Bildung מִיכָהוּ (Richt. 17, 1. 4. 1 Kön. 22, 8. 9. 13. 14. 15. 24. 25. 26. 28. 2 Chr. 18, 7. 12. 13. 23. 24. 25. 27. Jer. 36, 11 def.), und zwar unverändert so namentlich auch noch in Pausa (Richt. 17, 1. 4. 1 Kön. 22, 14. 26. 2 Chr. 18, 13. 24. 25. 27), wogegen מִיכָהוּ niemals; wohl aber daneben auch מִיכָהוּ 2 Chr. 13, 2. 17, 7 und מִיכָהוּ 18, 8 (d. i. entweder מִיכָהוּ oder selbst מִיכָהוּ, *e* aus *aj* entstanden), מִיכָהוּ (Jer. 26, 18 C'thibh, 2 Kön. 22, 12. Neh. 12, 35. 41) und מִיכָהוּ (Mich. 1, 1. Richt. 17, 5. 8. 2 Chr. 18, 14. 34, 20) vorkommen.* —

Eben jenes initiale יהוּ und dieses finale יהוּ sind wohl übrigens die Formen, welche durch die (S. 69—71) historisch überlieferten Bildungen *Iαω*, *Jaho*, *Iαου*, wie *Iεω* (worin das *ε* eben nur einem Schwa mobile entsprechen dürfte) repräsentirt werden, ja welche, und darunter vornehmlich das gleichfalls hellenische *Iαω*, vielleicht sogar auch in den überhaupt das יהוה — wie es zumal Jes. 44, 6 אֲנִי רִאשׁוֹן (כה אמר יהוה) erscheint — neutestamentlich wiedergebenden apocalyptischen Stellen (Apoc. 1, 8. 21, 6. 22, 13) selbst phonetisch mitanklingen in jenem

'Εγὼ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω,
πρῶτος καὶ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.

* S. CASP. Micha S. 3 ff.

III.

DIE BIBLISCHE GESTALTUNG DER ANBETUNG.

Das Malerische und Markirte, Plastische und Farbige, Lebendige und Feurige der Morgenländer zeigt sich, wie in der Unmittelbarkeit und Tiefe ihrer Empfindung und den Aeusserungen derselben,* wie in der gesamten Erscheinung und

* Zu solchen Offenbarungen (vielleicht z. Th. auch Ableitungen) der Affecte gehören im Oriente bekanntlich z. B. das Zerreißen der Kleider vor Schmerz, besonders schreckhaftem und heftigem (Gen. 37, 34. 44, 13. Richt. 11, 35. 2 Sam. 1, 11. 2 Kön. 2, 12. Hiob. 1, 20. Act. 14, 14); desgleichen das Abscheeren oder Ausraufen des Haares (Hiob 1, 20. Jer. 7, 29. Mich. 1, 16. Esr. 9, 3) und Bartes (Jer. 41, 5. 48, 37. Esr. 9, 3. Jes. 15, 2); ferner das Schneiden in die Haut (Jer. 16, 6. 41, 5. 47, 5. 48, 37 — gegen Deut. 14, 1), das Streuen von Staub und Asche auf das Haupt (Jos. 7, 6. 1 Sam. 4, 12. 2 S. 1, 2. 13, 19. 15, 32. Hiob 2, 12. Ez. 27, 30) und das Erd- und Aschelager (2 Sam. 12, 16 f. Ez. a. O. Jer. 6, 26. Mich. 1, 10); das Fasten (Dan. 9, 3. 2 Sam. 1, 12) und Anlegen von Haartuch (שק, Gen. 37, 34. 1 Kön. 21, 27. Jes. 15, 3. Jer. 6, 26. 48, 37. Dan. 9, 3. Am. 8, 10 vgl. Judith. 9, 1), dieses mit dem Ascheliegen und Fasten besonders auch als Ausdruck von Busschmerz, vergl. Hiob 42, 6. Jon. 3, 6. Matth. 11, 21., wie denn meist, nach den angef. St., Mehreres von diesem allen verbunden wird. — Gegensätze davon sind: aufstehn, sich waschen und salben, auch sich frisch umkleiden und Brodt essen für ablassen von Trauer und fröhlich werden (z. B. 2 Sam. 12, 20; vgl. Matth. 6, 17). — Andere Aeusserungen des Schmerzes, z. B. das Schreien und Heulen, sowie als Freudenbezeugung das Singen und Springen (זיל, *exsultare*, frohlocken), nicht minder die Musik bei heitrer oder düstrer Stimmung, sind nicht nur morgenländische, sondern ebenso allgemeine physiologische Symptome als das Lachen und Weinen, Jauchzen und Schluchzen, wogegen das Händerringen und Fussstampfen wiederum mehr uns eigenthümlich zu seyn scheint.

ihrem Verkehr unter einander, so ganz vorzüglich auch in ihrer Bezeigung gegen Mächtige und Höhere, vor allen gegen den Allmächtigen und Allerhöchsten.

Können wir dabei auch das mit Entartung des gesunden patriarchalischen geschichtlich entstandne despotische Verhältniss dortiger Gebieter zu ihren Untergebenen nicht ausser Acht lassen, wie es sich auch schon durch die ganze landesübliche Sprache hindurchzieht, vermöge deren ein Niedrer vor dem Hohen die Personalpronomina umschreibend sich als „seines Herrn Knecht“ bezeichnet (wie Gen. 33, 14 vgl. Cap. 24. 32 f. 44 cet.); so ist doch einerseits eben diese Leibeigenschaft wieder nur eine besondere Darstellung jener orientalischen Unbedingtheit, andererseits aber das Verhältniss des Menschen zu Gott doch in der That aller Orten und Zeiten ein wahrhaft unbedingtes und absolutes, wozu jenes orientalische nun den Character des Typischen annimmt.

Indem wir uns aber hier lediglich auf die leibliche oder somatische Gestaltung jenes Verhältnisses von Knecht zu Herrn und zumal gegenüber dem Herrn aller Herren, d. h. auf die Umsetzung jener Gefühlsweise in die Geberdensprache beschränken, werden wir, obwohl mit Rücksicht auf andre Völker des Orients und auch des Occidents und ihre Devotionen, doch als unsern eigentlichen Vorwurf nur den Kreis näher in das Auge fassen, worin sich unsre heiligen Schriften, die nach Gottes Rathschlusse grade dort entstehen sollten, hauptsächlich bewegen.

Somit ist es aus dem Oriente vorzugsweise die hebräische Anbetung, um in diesem Worte sofort das Wesen jener leiblichen Submission auszudrücken, womit wir uns jetzt und in so weit beschäftigen, als solche Adoration eben in der hebräischen Nationalität, als dem gotteswählten Schoosse der Offenbarung, begründet und zugleich durch die heiligen Urkunden selbst gestattet und gutgeheissen, hierdurch aber

Vielfache Analogieen zu jenen Verleiblichungen zumal schmerzlicher innerer Vorgänge stellt namentlich auch die Askese im Morgen- wie im Abendlande, ja und überhaupt auch sogar die Thierwelt dar, mit welcher der Mensch, je näher dem Naturstande, die unwillkürliche Offenbarung innerer Vorgänge ziemlich gemein hat (wie das Schnauben des Zornes, vergl. חרה, אף, אנה cet.), was mit steigender Cultur mehr und mehr zurücktritt.

auch für alle andern Himmelsstriche gerechtfertigt und geheiligt wird.*

Die Anbetung gleicht dem Opfer, welches ein tatsächliches Gebet ist, als eine Doxologie in Geberden, wenn auch zuweilen mit beifolgender Epexege des deutenden Wortes. Und wie das Opfer verschieden ist vom eigentlichen Gebete (*oratio*), so ist es auch die Anbetung (*adoratio*), ein an sich selbstständiger Act, kein Empfangenwollen, sondern Hingebung. Nur insofern sie in Gebet, oder dieses in sie ausgehen kann, ist dasselbe hier mitzuberühren, dessen Bezeichnungen und Gebräuche** übrigens ausserhalb des eigentlichen Gebietes dieser Untersuchung liegen.

Ein näheres Eingehn in den uns so vorliegenden und bisher wohl noch nicht monographisch besprochenen*** Gegenstand

* Von der orientalischen Sitte der Adoration würden wir Abendländer uns völlig unabhängig fühlen, oder dieselbe doch einer Prüfung unterwerfen dürfen, ob und wie weit sie einem allgemein menschlichen Gefühl und Bedürfniss entspreche, wäre sie nicht eben zugleich ein integrierender Bestandtheil des Cultus geworden, welcher in der h. Schrift durch Lehre und Beispiel auch uns nahegelegt ist. Dies aber geschieht in beiden Testamenten, in dem Alten durch maassgebenden Vorgang, in dem Neuen durch Bestätigung (vergl. z. B. Matth. 4, [nach dem *ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι*, Luc. 4, 7 *σὺ ἐὰν προσκυνήσῃς ἐνώπιον ἐμοῦ*] V. 10 *γέγραπται κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις*, Apoc. 19, 10. 22, 9 *τῷ θεῷ προσκύνῃσον*) und durch Ausübung selbst von Seiten der allerhöchsten Autorität (s. unt.), während andre äussere Institutionen des A. B. (wie Opfer, Speiseordnung, vgl. Act. 10. Röm. 14) indifferent werden. Demnach muss jene Anbetungsgestalt etwas Naturgemässes und Nothwendiges enthalten. Der uns eingepflanzten Keime und Triebe sich bewusst zu werden, ist ja der Orient, das älteste und lebendig fühlendste Menschenland, vor allen berufen. Und eben auch hinsichtlich der äussern Gottesverehrung ist dort das in unser Herz gelegte tiefste Bedürfniss am Ersten, Reinsten und Vollständigsten erkannt, und das Resultat davon im Worte Gottes selbst Weihend anerkannt worden.

** S. davon J. HILDEBRAND, *Rituale orantium*, Helmst. 1656 (später wiederholt); AUGUSTI, *Denkwürdigkk.* V, 6. S. 378 ff.; KEIL, *Handb. d. bibl. Archäol.* I. s. 72; bes. über synagogale Bet-Ritus PRESSEL in *Herz. R.-Encycl.* IV, 679 ff.; eine Vergleichung der jüdischen und christlichen Gebetsbräuche b. VITRINGA de *Synag. vet.* III, 2. c. 19 p. 1105 ff.

*** Zur Literat. überh. vgl. b. J. C. BIEL, *Nov. Thesaur. philol.* (in LXX cet.) III, 204 sq. (bes. J. H. SCHULTZ, *Observ. de v. προσκυνεῖν*). Allgemeiner M. BROVER, *de populor. veter. ac recentior. adorationibus*, Amst. 1713.

auf Grund der Originalsprachen und Originalstellen wird schon vom allgemein wissenschaftlichen Standpunkte sich rechtfertigen, da es überhaupt die Aufgabe der Wissenschaft ist, aus den Quellen mit allen gegebenen Mitteln die historisch zur Erscheinung kommenden Gestalten und von ihnen aus wiederum das innere Wesen derselben zu schildern; es wird sich das besondere Vorhaben als solches überdem auch von noch näherem und höherem Standpunkte empfehlen, wiefern die Ausführung nicht nur einen wesentlichen Theil des äussern Cultus, welcher in der h. Schrift Vorgang und Gesetz findet, nach seiner Ursprünglichkeit darzustellen haben wird und dadurch für hie und da brennende liturgische Fragen der Gegenwart Maass und Regel geben kann, sondern die also ermittelte Erscheinung der Gottesverehrung, wie ihr Ursprung gewiss allenthalben innerlich ist, so auch wieder einen lebensvollen Reflex nach innen zu werfen geeignet ist.

Allerdings kann es uns nicht beikommen, die Verehrung, wie sie im Morgenlande vor hochgestellten Menschen, selbst Ps. 82, 1. 6. Joh. 10, 34 f. אלהים (*θεοί*) genannt, Sitte und so auch in der Schrift erwähnt ist (s. u.), als Pflicht darzustellen und in den Occident übertragen zu wollen; um so weniger, als sich im Neuen Bunde vielmehr ganz bestimmte Verbote und authentische Ablehnungen derartiger Devotion finden, nicht nur vor heiligen Männern, sondern auch sogar vor erschaffnen übermenschlichen Wesen.* Dagegen sind wir

* Adoration vor Menschen, wie überhaupt jede aussergöttliche Anbetung, wird in den für uns dogmatisch verbindlichen Schriftstücken nicht allein nirgends geboten, sondern auch unzweideutig untersagt. Vor allem ist dies, und zwar auch schon im A. B., geschehn in Beziehung 1) auf Abgötter d. i. Götzen 2 Kön. 17, 35. Ps. 81, 10 und Götzenbilder Exod. 20, (4.) 5. Lev. 26, 1. Jes. 44, 15. 17 vergl. 19. 1 Kön. 19, 18. Ezech. 20, 32 oder Gestirne Deut. 4, 19; ebenso aber auch in Absicht 2) auf Menschen, s. Act. 10, 26: als Cornelius dem Petrus anbetend zu Füßen fiel (*προσέκλυσεν ἐπὶ τοὺς πόδας προσεκύνησεν*), richtete dieser ihn auf und sprach: „steh auf, auch ich selbst bin ein Mensch.“ Mit dieser apostolischen Bemerkung des N. B. wird die alttestamentlich noch unangefochtne Sitte (die aber auch selbst Ps. 45, 12 לוֹ אֲדַבֵּר הָאֱלֹהִים אֲדַבֵּר keinen präceptiven Anhalt findet, da das Subject des Ps. eben ein göttliches ist, neben welcher vielmehr einst auch schon Mardachai dem Haman die Anbetung verweigerte, Esth. 3, 2. 5) für eine fernerhin unzulässige erklärt. Dasselbe gilt endlich auch 3) von Anbetung

aber auch nicht befugt, von der Art, wie Gott dem Herrn nach Vorgang des Morgenlandes in der heil. Schrift die Verehrung auch äusserlich darzubringen ist, irgend anderswo etwas in Abzug bringen zu lassen, da wir Seiner Herrlichkeit nie und nirgends hienieden näher kommen, und auch ausdrücklich öcumenisch geboten und geschrieben ist: כל-הארץ ישתחו לך (Ps. 66, 4), וישתחו לפניך כל משפחות גוים (22, 28 vergl. 86, 9. Sach. 14, 16 f. Apoc. 14, 7. 15, 4), wie ferner: „bei Mir habe ich geschworen —, כי לי תכרע כל ברך (Jes. 45, 23. Röm. 14, 11: γέγραπται γάρ· ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ, vergl. Philipp. 2, 10). Höchstens mögen wir Ihm unsre Verehrung im Hinblick auf die endliche „Anbetung in Geist und Wahrheit“ (S. 41) durch mehr symbolische Acte ausdrücken, welche indess die ursprüngliche und eigentliche eben nur vertreten sollen. Diese eigentliche Gottes-Anbetung wird aber keine andre seyn, als eben die dem Menschen nur immer mögliche äusserste, sein ganzes geist-leibliches Seyn und Wesen ergreifende und hingebendste: und das ist eben jene hebräisch-biblische. Vor diesem tiefen Urbilde der Anbetung, bei welchem das Bedürfniss der aus Furcht und Pietät gemischten* religiösen Gefühle erst seine volle Befriedigung empfängt, verstumme dann die Verweigerung der gottesdienstlichen Kniebeugung vor dem Herrn im Himmel! —

Um aber diese Urgestalt der biblischen Adoration aufzufinden, müssen wir, die Quellen besuchend, zunächst die dahingehörigen Ausdrücke der einschlagenden Stellen in ihrer Ursprache erwägen und bei dem Hebräischen und Chaldäischen des A. T. principiell immer zugleich die griechische Uebersetzung zumal der LXX berücksichtigen, sofern diese nicht nur das Original-Idiom wie Geist und Sitte der Hebräer genauer

der Engel (vgl. Col. 2, 18), und nicht etwa nur der bösen (s. Matth. 4, 9 f. vgl. Apoc. 20, 4), sondern auch selbst der guten, s. Apoc. 19, 10. 22, 8 f., wo der Engel, vor welchem der Seher niederfällt (ἔπεσα προσκυνῆσαι ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν τοῦ ἀγγέλου), spricht: ὄρα μή! — τῷ θεῷ προσκύνησον!

* Vergl. Cic. Off. 2, 6: „*Subjiciunt se homines imperio alterius et potestati de causis pluribus. Ducuntur enim aut benevolentia aut beneficiorum magnitudine, aut dignitatis praestantia, aut spe sibi id utile futurum, aut metu, ne vi parere cogantur*“ cet.

kannten und in ihrem unvergänglichen Werke fleissig wahrgenommen haben, sondern auch jenen biblischen Darstellungen nach Zeit und Ort selbst nahe lebten, übrigens aber sogar auch dem griechischen Grundtext des neu maassgebenden N. B. einen formellen Untergrund bereitet haben. Die Methode bei dieser Ermittlung wird den in Betracht kommenden Ausdrücken zunächst analytisch darin nachgehn, dass wir die einzelnen Wörter in ihren mannigfachen positiven Verbindungen zusammenstellen, um daraus, zumal auch hinsichtlich ihres gegenseitigen Verhältnisses, ein Gesamteresultat zu gewinnen; zugleich wird das Verfahren aber insofern auch synthetisch seyn, als wir von den Stellen allgemeinen Inhaltes zu immer specielleren Angaben fortgehen, dabei auftretende tropische Bedeutungen aber aus der anfänglichen und eben darum voranzustellenden physischen entwickeln, was zur Einsicht in das eigentliche Wesen des Ausdrucks und seiner Verwandtschaft von Bedeutung ist.*

Ausserdem haben wir vorredend nur noch dem Gedanken zu begegnen, als müssten speciellere Angaben über die Adoration auch specielle Arten derselben bezeichnen. Ihre eigentliche oder Urgestalt, die wir gewinnen möchten und die uns schon der Hauptausdruck im Allgemeinen entwirft, ist durch genauere harmonische Anzeigen phänomenologisch und plastisch vielmehr selbst genauer bestimmt, ohne dass übrigens eine bloss partielle Anwendung in abbrevirenden und mehr stellvertretenden Formen dadurch ganz ausgeschlossen seyn würde.

* Wohl übersetzen wir z. B. *frangere aliq.* „jem. beugen oder demüthigen;“ das ungleich Intensivere und insofern eigentlich Römische und dadurch Characteristische des latein. Ausdrucks (jem. brechen, zerbrechen) geht jedoch dem Laien dabei verloren. Um also das Original völlig zu erfassen — und in heiligen Dingen zumal gilt es hier die höchste Sorgfalt — muss auch der Interpret die erste Wortbedeutung, und das ist allemal eine physische (s. ob. S. 3 f.), vornehmlich durch Combination mit ähnlich lautenden Wörtern, durch den Zusammenhang der das Wort enthaltenden klassischen Stellen und deren gegenseitige Vergleichung, sowie durch Beachtung alter Traditionen und Versionen, im Hebräischen namentlich auch mit Hülfe des Glieder-Parallelismus, möglichst ergründen, um sodann hieraus die psychische durch einen meist einfachen, zuweilen aber doch auch erst historisch aus nationalen oder religiösen Besonderheiten zu vermittelnden, Gefühlsprocess zu gewinnen und Andern zum Verständniss zu bringen.

Jenes widerlegt sich daraus schon, dass die Sprache mit wesentlicher Beharrlichkeit, ob auch in den Nebenbestimmungen anschaulich wechselnd, bei den einmal feststehenden Hauptausdrücken verbleibt, noch einfacher und bündiger aber aus der Beobachtung, dass für die Anbetung des Allerhöchsten zuweilen einfachere und ungleich weniger ceremoniöse Bezeichnungen (wie **השתחוה ליהוה** 1 Sam. 1, 28. 15, 30) vorkommen als von Adoration vor Menschen (wie **וישתחו למלך לאפיו ארצה** 2 Sam. 18, 28), und sogar nicht einmal sehr hochgestellten (**ותפל על פניה ותשתחו ארצה** Ruth 2, 10 vor Boas). Und eben aus diesem Grunde würde eine für unser Ziel bedeutungslose Scheidung unter den Objecten der Adoration hier überflüssig seyn und von der Kernfrage abziehen. Etwaige Abweichungen von der üblichen totalen Devotion dagegen können sich nur an Ort und Stelle aus singulären Nebenbestimmungen ergeben, und werden sich dann aus der besondern Natur der Sachen erklären.

Und so gehn wir, statt zweckloser alphabetischer Aufführung der nun zu erörternden einzelnen Ausdrücke, erklärtermaassen vielmehr von den allgemeinsten und vollständigsten, darum auch häufigsten Bezeichnungen aus, und so auch stufenweise fort, wenn nicht ein besondrer Incidenzpunct etwa einen Seitenpfad veranlasst.

Der auf fast allen Blättern des heil. Codex wiederkehrende allgemeinste und in der That alle übrige tragende und deckende Ausdruck für allertiefste Verehrung ist das Hithpalel

הִשְׁתַּחֲוֶה.

Die Wurzel hiervon, **שָׁח**, hat eine noch grundsuchendere („Urwurzel“) von nur 2 Buchstaben, **שח**,* die sich namentlich zu dreifachen Verbalformen auszweigt, nämlich

1) durch **Verdopplung** des letzten Radicals (Verb. **ע"ע**), als **שָׁחָח**. In physisch-sinnlicher Bedeutung steht dieses V.

* Vergl. das Adj. **שָׁח**, Hiob 22, 29 **שח עיניו** (LXX *κτύποντα ὀφθαλμοῖς*), „niederschlagend Augen.“ Ueber den Gegensatz jenes Ausdrucks s. unten e. St.

Hiob 38, 40 (von Löwen) יִשְׁחוּ בַמַּעוֹנוֹת „sie strecken sich nieder in den Lagern“ — zum Hinterhalt s. Gl. b. (LXX δεδοίκασι, obwohl hier dem Niederducken die Schüchternheit fern liegt). Ebenso noch physisch-anschaulich Hab. 3, 6 שָׁחוּ גְבוּעוֹת עוֹלָם „einsanken Hügel der Ewigkeit“ (LXX ἐτάκηνσαν, zerflossen, wie התמגגו Nah. 1. 5). Aehnlich das Hiph. הִשָּׁח hinunterstürzen, z. B. hohe Mauern J. s. 25, 12 in Parallelen עָפַר הַשָּׁח הַשְּׁפִיל הַגִּיעַ לָאָרֶץ עַד עָפַר (LXX ταπεινώσει κ. τ. λ.), und mit gleichen Parallelen 26, 5 הִשָּׁח יִשְׁבִּי מְרוֹם וְגו' (LXX ταπεινώσας κατήγαγες κ. τ. λ.). — Zwischen dieser rein physischen und sinnlichen und der weitem sinnbildlichen und tropischen Bedeutung vermittelnd ist die der ersterwähnten (b. Hiob) verwandte St. Ps. 10, 10 entweder vom Löwen-gleich auf-lauernden Frevler וְכָה יִשָּׁח „er bückt sich, duckt sich“, oder vom Ergriffnen: „zermalmt sinkt er nieder“ (LXX κύψει). * Weiter Hiob 9, 13 „Gott lässt nicht nach seinen Zorn, תַּחַת שָׁחוּ עֲזָרָי רַהֲבִים „unter ihn niedergebeugt (ihm unterworfen) sind Helfer Rahabs“ (Trotzes; LXX ἐκάρφθησαν). Wichtig ist hier zumal תַּחַת, was nur bei totaler Unterwerfung am Orte war. Desgleichen Jes. 60, 14 וְהִלְכּוּ אֵלֶיךָ שָׁחוֹת... וְהִשְׁתַּחֲוּ „u. es gehn zu dir sich duckend“ cet.; Ps. 35, 14. 38, 7. Auch wird das Verb. gradezu mit dem Staube in Verbindung gesetzt Jes. 29, 4 מֵעָפָר תִּשָּׁח אִמְרָתְךָ „aus Staub (tönend) wird gesunken seyn deine Rede“ (LXX εἰς τὴν γῆν οἱ λόγοι σου δύσονται, Symm. ὑπὸ γῆν ἐδαφισθήσεται ἡ λαλιά σου), wie Daniederliegende eben nur mit gedämpfter und dumpfer, gesunkner und verfallner Stimme reden (LUTH. „mummeln“). Noch deutlicher wird dieser Sinn durch das Vor- und Nachstehende, da der ganze V. so lautet: וְשָׁפַל מֵאֶרֶץ תִּדְבָּרִי וּמֵעָפָר תִּשָּׁח אִמְרָתְךָ כִּי־כַאֲבֹב מֵאֶרֶץ קוֹלֶךָ וּמֵעָפָר אִמְרָתְךָ — „und es ist wie ein Geist aus Erden deine Stimme und aus Staub wird deine Rede wispern“ („wispeln“ LUTH., Symm. ῥοίσεται, wogeg. LXX πρὸς τὸ ἔδαφος ὁ φωνή σου ἄσθε-

* So wohl auch Spr. 14, 19 שחן רעים לפני טובים, wenn nicht bereits von Unterwürfigkeit, mit LXX ὀλισθήσουσι d. i. zu Falle kommen. Ebenso von Herunterkommen an Besitz oder Volk Ps. 107 (nachdem vorausgegangen וימצאו וישחן V. 39) (ויברכם וירבו מאד ובהמתם לא ימעיט V. 39) (LXX ἐκακώθησαν, Symm. κατεφθάρησαν).

νήσει). * Gleich instructiv durch Parallele und Antithese ist endlich auch noch Jes. 2, 11 עֵינֵי גְבוּהוֹת אֲדָם שָׁפַל וְשַׁח רוּם „Hochmuthsaugen von Menschen — niedrig wird's, und heruntergebracht Männerhoheit“ (LXX ταπεινός, κ. ταπεινωθήσεται), und dieselbe Parallele zu שָׁפַל sogleich vorher V. 9 mit dem Gegensatze וְאֵל חֲשָׂא לָהֶם (LXX ἀνιέναι), vergl. auch den mittlern V. 10 בּוֹא בַצֹּר וְהַטְמֵן בְּעַפְרֵי מִפְּנֵי פֶחַד יְהוָה „und V. 13. Aehnlich im reflex. Hithpo. (seiner Natur nach entweder intensiv oder iterativ) Ps. 42, 6. 12. 43, 5 מֶה תִּשְׁתַּחֲוֶה נַפְשִׁי „was wirfst du dich so danieder, meine Seele?“ (Symm. τί καταρῳέεις, LXX ἵνατί περίλυπος εἶ), im Gegensatze der Erhebung.

Jene Urwurzel entfaltet sich ferner

2) durch **Mitteneinstellung** eines schwachen Buchstabens (Verb. ע"ו), as שָׁחַ, wonach das Verb., wie auch im dritten Falle, vielleicht nicht mehr die ganze massige Kraft, welche die Verdopplung des 2. Radicals wenigstens phonetisch ausdrückte, behält. Hier genügt, anschliessend an die sublimirte bildliche Bedeutung der ersten Form in den obigen Beispielen von Hithpo., die St. Ps. 44, 26 שָׁחָה לְעַפְרֵי נַפְשֵׁנוּ „niedergebeugt zum Staube ist unsre Seele“ (unser Leben), LXX ἐταπεινώθη (Aq. κατέκνυψε, Symm. κατεκάμψθη) εἰς χοῦν. Dass hier von einem gänzlichen Dahingesunkenseyn und Niederliegen die Rede ist, zeigt, ausser לְעַפְרֵי, auch die Parallele, דְּבַקָּה לָאָרֶץ „es haftet an der Erde unser Bauch,“ LXX ἐκολληθή εἰς γῆν. — Von derselben Wurzelbildung stammen auch drei Substantiva, welche sämmtlich Ab- und Einsenkung, Vertiefung, Grube, Grab bedeuten: nämlich a) שִׁחָה, z. B. Jer. 18, 20 כָּרוּ שִׁחָה לְנַפְשִׁי „sie gruben ein Grab meiner Seele.“ (Weichen hier LXX wesentlich ab, so haben doch auch sie Spr. 22, 14 für שִׁחָה עֲמָקָה βόθρος βαθύς.) Diesem ganz ähnlich ist — b) שִׁחָה Ps. 57, 7. 119, 85; wie auch — c) שִׁחָה (Ew. A. LB. §. 186 c.) Ps. 94, 13 (LXX βόθρος) und 16, 10 „nicht wirst du lassen meine Seele dem Todtenreich, nicht dahingeben deine Frommen לְרֵאוֹת שִׁחָה, zu sehen das Grab;“ oder Hiob 33, 18 יִחַשֵׁךְ נַפְשׁוֹ מִנִּי שִׁחָה „er halte zurück seine Seele vom Grabe.“

* S. später über „Mantik und Magie.“

Das Gleiche geschieht endlich auch

3) durch **Hintanstellung** eines schwachen Buchstabens (Verb. ל"ה), als שָׁחָה, im Kal nur einmal, aber deutlichen Sinnes, Jes. 51, 23: „die da sagten zu deiner Seele, שָׁחִי וְנַעֲבְרָה „strecke dich nieder, und wir wollen gehen darüber“ (LXX αὐψον), wozu das Nächstfolg. וְחָשִׁימִי כְּאַרְץ גֹּדֶל וְכַחֲרֹץ „und du legtest Erden-gleich deinen Rücken und Strassen-gleich den Darübergehenden“ * in buchstäblichem Gehorsam einen erwünschten Commentar bietet. — Uebrigens werden auch vom Verb. שָׁחָה Substantiva mit der obigen Bedeutung der Grube gebildet, nämlich שְׁחִיתַי Ps. 107, 20. Klagl. 4, 20 שְׁחִיתוֹתַי „gefangen ist er in ihren Gruben,“ und שְׁחִיתָה Spr. 28, 10 „in seine Grube wird Er fallen.“

Ergiebt nun diese Vergleichung verschiedener Stellen durch ihren physischen Character und durch Nebenbestimmungen (wie שָׁחָה; Erde, Staub; graben), sowie durch ihre Gegensätze (z. B. רִוּם) und Parallelen (bes. שָׁכַל) für שָׁחָה und die ihm verwandten Wurzelwörter unzweifelhaft und gleichsam als arithmetisches Mittel die Bedeutung des Sich-erniedrigens, Sich-niederduckens, Niedersinkens und dergl. (LXX meist ταπεινοῦσθαι, neben κατακάμπτεισθαι, κύπτειν, δύεσθαι cet.); so würde es gewaltsam erscheinen, das Wort an Stellen nur tropischen Sinnes (im Hiph. z. B. Spr. 12, 25 דֹּאגָה בִּלְבַב אִישׁ יִשְׁחַנָּה, LXX ταράσσει, Theodot. κατίσχει, vgl. ob. Ps. 42, 6. 12. 43, 5) oder überhaupt nicht so graphischen Inhalts, doppelt gewaltsam aber das am meisten gebräuchliche Hithpalel von jenem שָׁחָה zu blössem Sich-neigen, beugen, bücken u. dergl., zumal in Thatsachen sinnlicher Anschaulichkeit, abzuschwächen. Man würde dafür zum wenigsten den stringenten Erweis des Gegentheils anzutreten haben, was indess schwer fallen möchte. Denn von orientalischer Art, auf die wir im Eingange hinarwiesen, noch ganz abgesehn, wäre das sogar auch linguistisch incorrect, da die Conjug. Hithpalel (worin sich hier der 3. Radical ה bekanntlich zu ו verhärtet**) dem eigentlichen

* Vergl. HILDEBR., ritual. orant. p. 121 (Ambros. von Büssenden, welche „straverint corpus suum conculcandum omnibus“). S. auch Socrat. H. E. 3, 13.

** Ew. A. LB. §. 121 c.; über die Form הִשְׁתַּחֲוִיָּה (2 Kön. 5, 18) §. 156 d.

Verbalbegriffe nicht nur Reflexivbedeutung, sondern auch mit der (im Piel und Hithpael an das Ende, wie im Piel und Hithpael in die Mitte verlegten) buchstäblichen Verdopplung zugleich entsprechende sententiöse Verstärkung und erhöhte Intensität verleiht. Daher auch die LXX zu Wiedergabe dieses Hithpael keins ihrer vorigen, obschon mannigfach wechselnden Verba, sondern ein ganz eigenthümliches (s. u.) und zwar fast durchgängig brauchen.

Demzufolge haben wir bei diesem specifischen und generellen

I) השתחוה

im Allgemeinen den Begriff des totalen Sich-niederwerfens und zwar um so mehr festzuhalten, je bestimmtere Beisätze dies im Nachstehenden erweisen werden, von wo aus auch wieder ein noch verstärkender Beweis auf die bisherige Sinnesentwicklung zurückleuchten und namentlich den etwaigen Einwurf entkräften wird, dass wohl eben nur accidentale Nebenbestimmungen es gewesen, die an obigen Stellen einem an sich mattern Verbalsinne den Schein einer entschiedneren Färbung gegeben.

Dieses Sich-niederwerfen (השתחוה) wird nun ausschliesslich von der Devotion d. i. hier Adoration gebraucht, deren Gestaltung nach jener linguistischen Grundlegung ebenso wie durch weitere exegetische Besonderungen zu entwickeln ist und danach mit der bekannten Tradition übereinstimmt, dass die Morgenländer bei der Adoration, dem השתחוה, sich ganz hingeworfen,* wobei aus den Stellen nur dies nicht völlig klar ist, ob es platt (wie 1 Sam. 28, 20 vom erschrocknen Saul קומתו ארצה ויפל מלא, καθόλου τὸ μῆκος αὐτοῦ Symm., „so lang er war“ LUTH.), oder nur so geschah, dass vorzugsweise Kniee und Antlitz den Boden berührten (vergl. unt. die Schilderung 1 Kön. 18, 42); wenigstens ist ersteres dem

* BUXTORF, L. H. v. בָּרַךְ: „*Quatuor Verbis Hebraei honoris cultum describunt: השתחוה corporis totius prostrationem denotat*“ cet. [v. inf.] — „*istam distinctionem tradunt Talmudici*“ cet. — J. G. CARPZOV., Appar. hist. crit. Antiqq. S. Cod. et gentis hebr. 1748. p. 322 sq.: „*Humiliationis religiosae in precibus triplex erat apud Judaeos ritus: — השתחוה prostratio toto corpore facta cum expansione manuum et pedum.*“ Vgl. A. N. HUBNER, de genuflexione, 1711. §. XII.

„Staublecken wie die Schlange, wie Erdenkriecher —“ (Mich. 7, 17) und den nachfolgenden Classiker-Berichten zufolge nicht ausgeschlossen. Dass aber die liegende Stellung grundsätzlich überall anzunehmen ist, wo man השתחוה findet, dürfte sich aus dem Weitern überzeugend ergeben und hieraus auch wieder die logische Nöthigung folgen, manche allgemeiner gehaltene Stellen ebenso aufzufassen. Mögen es Umrisse oder mögen sie ausgemalt seyn, die Sache wird dieselbe bleiben.

Uebrigens ist die morgenländische Sitte des Sich-hinwerfens als Zeichen tiefer Verehrung auch dem Abendlande nicht ganz fremd, doch hier fast nie vor Gott, sondern nur vor Menschen, also im unedlern Sinne. Darauf führt uns zunächst die specifische und ziemlich ausschliessliche Uebersetzung des השתחוה von den Griechen mit

ΠΡΟΣΚΥΤΝΕΙΝ.

Gewöhnlich leitet man dieses Verb. her von der Präpos. (πρός) und κυνέιν im Sinne von κύειν (episch κύσσειν d. i. küssen), so dass προσκυνέιν zunächst eine Verehrung durch Handkuss bedeutete, zumal *adorare* (von *ad* und *os**) hiermit Sylbe für Sylbe zusammenzutreffen scheint. Nun finden wir zwar bei den Classikern z. B. Suet. Claud. 12: „*eosdem — surgens et ipse cum cetera turba voce ac manu veneratus est*,“ oder Tac. Ann. 16, 4: (Nero) „*flexus genu et coetum illum manu veneratus sententias judicum opperiebatur ficto pavore*:“ allein wie ist das, und in dieser Mischung, doch verschieden von jenem specifischen προσκυνέιν! Ja, in einer directen Erklärung b. Plin. (H. N. 28, 5): „*in adorando dexteram ad os ad-movemus totumque corpus circumagimus*“ ist dieser röm. „*adoratio*“, statt der oriental. Niederbeugung, zudem eine horizontale Körperbewegung beigelegt. Allerdings erscheint der Kuss wirklich auch selbst in der h. Schrift als Zeichen der Huldigung, z. B. Gen. 41, 40 (eine ägypt. Sitte), 1 Sam. 10, 1 (Samuel küsst den eben gesalbten Saul und erklärt ihn zum König), Ps. 2, 12 (נשקו בר פך יאנה, Piel): doch auch hier niemals im Sinne des προσκυνέιν, diesem vielmehr nachfolgend (wie Exod. 18, 7), oder es selbst verhindernd (2 Sam. 15, 5

* Die Ableitung von *ador* (Spelt) als Opfermaterial (*mola*) gewährt keinen genügenden Anknüpfungspunct.

s. u.); am allerwenigsten aber von der Verehrung Gottes, indem der Kuss, ihres Ernstes unwürdig, vielmehr grade götzendienerischen Characters ist als obj. Hand- oder Kniekuss 1 Kön. 19, 18 ((für Baal); Hos. 13, 2 (f. Kälber), und als Zuwerfen von subj. Handküssen Hiob 31, 27 (Mondcultus).^{*} Ueberhaupt also würde jene Ableitung des προσκυνεῖν, noch abgesehen von der Schwierigkeit das eingedrungene ν zu erklären, einen für seine notorische Gesamtbedeutung und Allgemeinheit durchaus unzureichenden, viel zu schwachen und einseitigen Sinn gewähren, ausser man wollte ihm die Modification des später zu erwähnenden fussfälligen Küssens der Erde zugestehn. Auch hat das mit προσκυνεῖν sachlich zusammentreffende lat. *adorare* in seinem Ursprunge von *os* mit dem Kusse (*osculum*) ebensowenig etwas gemein als sein simplex *orare* (reden, bitten, beten), welchem entsprechend das compos. (mit *ad*) eben nur anbeten bedeutet und ebenso wie προσκυνεῖν von königlicher Verehrung und göttlicher Anbetung solenn ist, z. B. Suet. Vitell. 2: „*miri in adulando ingenii, primus C. Caesarem adorari ut Deum instituit, quum reversus ex Syria non aliter adire ausus esset, quam capite velato circumvertensque se, deinde procumbens;*“ vgl. Plin. H. N. 8, 1.

Weniger fern dagegen scheint der Solennität und Allgemeinheit des προσκυνεῖν als Wurzel das sich phonetisch und etymologisch weiter darbietende κύων (*κυνός*) zu stehen, wenn wir a) linguistisch der analogen Bildung von ἀρχιτεκτονεῖν aus ἀρχιτέκτων (-κτονος) gedenken, b) ethisch aber einerseits das Schmeicheln und Lecken, Ducken und Kriechen des Hundes**

^{*} Vergl. SELDEN. de D. Syr. ed. Lips. p. 38 sqq. (40. 44).

^{**} Der Gedanke, dass der Hund als ein den Hebräern unreines Thier wohl nicht als Bild einer, zumal auf göttliches Object bezogenen, Devotion wäre angenommen worden, kann nicht aufkommen. Der Natursohn ergreift die Naturbilder wie sie passen, und grade bei den Hebräern ist der Hund, ja sogar „todter Hund“ das Symbol tiefster Erniedrigung, selbst der eignen, wie 1 Sam. 24, 15. 2 Sam. 9, 8. Sodann ist ja προσκυνεῖν eine griechische Bildung. Bei den verschiedenen Völkern ist aber das Hündische (z. Th. vielleicht auch je nach den Racen) verschiedenen Sinnes: bei den Griechen z. B. sonst auch von Zudringlichkeit (vgl. des Verf. Commentar. in ep. d. P. ad Philipp. p. 228 sq.), wogegen unsre Symbolik der besseren Eigenschaften, namentlich der Treue des Thieres gedenkt, das ja sogar zum

und andererseits die naive Hingabe des Morgenländers an alles Natürliche uns vergegenwärtigen, wie sie auch in der heil. Schrift* und ausser ihr namentlich bei Homer in so liebenswürdiger Weise erscheint. Daher auch einer der neusten Lexicographen des N. T. (WILKE, Clav. N. T. II, 256), nach Erwähnung der Ableitung von *κύειν*, fortfährt: „*sed tamen verbum plus dicit atque τοῦ κυνός, ab osculando dicti, memoriam excitat. Nam ut canum est, lambendo atque humi se ad pedes dominorum provolvendo ablandiri erga heros suos, ita et olim apud Orientales servi, subditi, victi, et qui supplices oraturi erant, se solebant in pulverem prosternere ad pedes dominorum, regum, victorum et patronorum suorum, ut signum ederent submississimae devotionis ac venerationis.*“ Ein von der Wahrheit dessen leicht überzeugendes Bild hiervon kann uns noch täglich die Beobachtung des Benehmens der Orientalen geben, die in unserer Mitte leben. Mag sonst übrigens im Westen nach dessen Natur und Sitte jene eigentliche Art der Proskynese nur sehr modificirt vorkommen und damit gleichsam mehr die erstere Ableitung von *κύειν* begünstigt scheinen, wie denn allerdings bei den europäischen Griechen *προσκυνεῖν* gewöhnlich nur eine bewillkommende oder verabschiedende Begrüssung** bedeutet: so wird doch dasselbe Verbum eben auch bei den abendländischen Classikern grade besonders von morgenländischer, spec. persischer, Devotion gebraucht,*** und namentlich als der für abgöttische Verehrung des Perserkönigs vorzugsweise übliche und speci-

edlen Jagdgefährten und Schoosslieblinge erhoben worden ist. — Eine übrigens auch hebr. Vergleichung Huldigender mit „Erdenkriechern“ (*זחלי ארץ*) und der „Staub leckenden“ Schlange s. unt. Mich. 7, 17.

* Wo z. B. Gen. 49, 14 Issaschar als *חמר גרב* gerühmt wird, Aq. *ὄνος ὁστώδης*, während schon LXX, lieber an *חמר* denkend, *τὸ καλὸν ἐπεθύμησεν*.

** S. nachh. Herod. 7, 136. Bei *השתחויה* ist die Bewillkommnung vorherrschend, ja fast ausschliesslich; doch findet es sich auch vom Abschiede z. B. 2 Sam. 18, 21 *וישתחו כושי ליואב וירץ*.

*** Hiervon Herodot 1, 134: *Ἐντυγχάνοντες δ' ἀλλήλοισι ἐν τῇσι ὁδοῖσι, τῶδε ἄν τις διαγνοίη, εἰ ὁμοιοί εἰσι οἱ συντυγχάνοντες· ἀντὶ γὰρ τοῦ προσαγορεύειν ἀλλήλους φιλέουσι τοῖσι στόμασι· ἦν δὲ ἡ οὔτερος ὑποδέεστέρος ὀλίγω, τὰς παρειὰς φιλέονται· ἦν δὲ πολλῶ ἢ οὔτερος ἀγεννέστερος, προσπίπτων προσκυνέει τὸν ἕτερον.*

fische Ausdruck bezeichnet. „*Tu delibera*“, sagt bei Corn. Nep. (Con. 3) der pers. Chiliarch zu dem Athenienser Conon, „*utrum colloqui malis an per literas agere quae cogitas: necesse est enim, si in conspectum veneris, venerari te regem (quod προσκυνεῖν illi vocant); hoc si tibi grave est*“ cet. So auch Herodot 7, 136 (von lacedämon. Gesandten): ὥς ἀνέβησαν εἰς Σοῦσα καὶ βασιλεῖ εἰς ὅψιν ἦλθον, πρῶτα μὲν, τῶν δορυφόρων κελευόντων καὶ ἀνάγκην σφι προσφερόντων προσκυνέειν βασιλέα προσπίπτοντας, οὐκ ἔφασαν, ὠθεόμενοι ὑπ’ αὐτέων ἐπὶ κεφαλὴν, ποιήσιν ταῦτα οὐδαμὰ· οὔτε γάρ σφι ἐν νόμῳ εἶναι ἄνθρωπον προσκυνέειν κ. τ. λ., und 3, 86 eben auch von Persern selbst: οἱ δὲ καταθορόντες ἀπὸ τῶν ἵππων προσεκύνεον τὸν Δαρεῖον ὥς βασιλέα. Ganz besonders instructiv hierüber ist (vgl. ob. S. 108 Suet.) auch Curt. 8, 5 (von Alexander in Asien): „*Jovis filium non dici tantum se, sed etiam credi volebat — itaque more Persarum Macedonas venerabundos ipsum salutare prosternentes humi corpora. — Persas quidem non pie solum, sed etiam prudenter reges suos inter Deos colere, majestatem enim imperii salutis esse tutelam. — Misit ut, sermone finito, barbaros tantum, quum intrasset, procumbere suo more paterentur. — Quem venerantibus Persis Polypercon, qui cubabat super regem, unum ex his mento contingentem humum per ludibrium coepit hortari ut vehementius id quateret ad terram cet. — Tum detractum eum lecto rex praecipitat in terram. Et quum is pronus corruisset, Videsne, inquit, idem te fecisse, quod in alio paulo ante ridebas!*“ (Vergl. Cap. 7: „*Tu Macedonas voluisti genua tibi ponere venerarique te ut Deum.*“) Wenn nun aber die Perser ächte Orientalen waren und bei ihnen die königliche Verehrung in fussfälligem Küssen der Erde* (vgl. unt.) bestand, προσκυνεῖν aber eben diese idiopathische Bedeutung hatte, wobei man allerdings auf die obige Ableitung von κύειν zurückkommen könnte; so ist daraus erklärlich, weshalb sowohl LXX zu Wiedergabe des hebr. השתחוה, als auch die sämtlich orientalischen Verfasser des Neuen Test. zu Darstellung eben dieses, durch Nebenangaben gesicherten, Sinnes sich jenes specifischen Wortes so consequent bedienen. Uebrigens können wir dabei nicht

* Vgl. Aristoph. Equit. 156: ἔπειτα τὴν γῆν πρόσκυσσον καὶ τοὺς θεούς.

unbemerkt lassen, dass practisch auch dem Occident wenigstens der weltliche Fussfall, ob auch hier seltner, doch keineswegs unbekannt ist. Denken wir nur an unsere Hofsitten, zumal der Vergangenheit, und an die Eingebungen grosser Furcht und Ehrfurcht oder leidenschaftlicher Zuneigung und dringenden Anliegens; denken wir an das griechische ὑποπίπτειν und ὑποκείσθαι, an römische Ausdrücke wie: „*filius se ad pedes meos prosternens, lacrymans*“ cet. (Cic. Phil. II. 18); „*quod nos domi petimus precibus et lacrymis, strati ad pedes*“ cet. (Cic. Lig. 5); „*nos sibi ad pedes stratos ne sublevabat quidem*“ (Cic. Att. 10, 4); „*si gravitatis esse putasses tuae, quod multi nobiles saepe fecerunt, ut — prosternerent se et populo Romano, fracto animo atque humili, supplicarent*“ (Cic. Planc. 20), welch letzteres Verbum (mit *supplicatio*, *supplicamentum*, *suppliciter* und *supplicium*, dieses in beiden Hauptbedeutungen) direct an den *supplex* d. i. eigentlich Knieenden (vergl. auch *poples*) erinnert, s. z. B. Virg. Aen. 10, 523: „*et genua amplexens* effatur talia supplex*“ (nach Hom. Il. 21, 64 ff. γούνων ἄψασθαι μεμαώς — ἔλὼν ἐλλίσσειτο γούνων; vgl. 6, 46. 1, 511 f. Θέτις δ' ὥς ἤψατο γούνων, ὥς ἔχετ' ἐπιφυνῖα, und namentlich auch 22, 345 μή με, κύον, γούνων γουνάξο!), oder in Prosa: „*ego me plurimis pro te supplicem abjeci*“ (Cic. Mil. 36); „*etiam misericordiam captabas: supplex te ad pedes abiciebas*“ (Cic. Phil. II. 34), wobei jedoch der Tropus fast immer durchleuchtet, wie ausschliesslich z. B. in „*manus supplices ad coelum tendere*“ (Sall. Cat. 31), und so, gleicher Bedeutung mit *ἰκέτης* (*ἰκέτις*), in der Regel.** Man sieht indess an allen diesen verwandten clas-

* Dieses Knieumfassen — gleichsam das flehende Berühren des Andern an einem niedrigen Leibestheile (anders unten Plinius), oder das Niederfallen und Anfassen — scheint bei den Hebräern nicht vorzukommen, vielleicht weil auch nicht einmal eine solche, immer noch etwas vertrauliche oder zu leidenschaftliche, Berührung gewagt wurde. Auch ist das Knieumfassen weniger Adoration als eben vielmehr Bitten und Flehen, s. u. Nur Matth. 28, 9 steht von den Frauen, als sie der Auferstandene begrüsst: προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ; vergl. dazu aber auch Joh. 20, 17 μή μου ἄπτου! Bloss ähnlich ist Luc. 7, 38 (γυνή) κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ.

** Von den verwandten latein. Ausdrücken würden hierher noch folg. gehören: „*subito se ad genua projecit vitamque sibi — deprecatur* (Bell. Afric.

sischen Gesten und Worten auch, dass sie nicht sowohl Adoration als demüthiges Anflehen ausdrücken.

Bevor wir nun aber nach diesen vergleichenden ethisch-sprachlichen Beobachtungen dazu übergehen, das Vorkommen aller von dem *השתחויה* (S. 106 f.) bemerkten Momente bei der hebräisch-christlichen Proskynese an den einzelnen Schriftstellen nachzuweisen, wird es zu ihrem nähern Verständnisse gereichen, den rationellen oder aus der Natur selbst fließenden Sinn dieser Adoration zu berühren: denn wirkliche, und selbst die entartetsten, Sitten lassen sich, ausser bleibenden historischen Eindrücken, meist auf ursprüngliche Winke und selbst Nöthigungen der grossen und allgemein-menschlichen oder landschaftlich-nationalen und persönlichen Natur zurückführen, und — „ländlich — sittlich!“

Eine unwillkürliche Aeusserung durchdringender Demuth ist es, sich in sich selbst zurückzuziehn und, während Stolz und Hochmuth sich emporstrecken und aufblähn, sich gleich-

89); „*matresfamilias repente in publicum procurrerunt flentesque projectae ad pedes suorum omnibus precibus petierunt*“ cet. (Caes. B. G. 7, 26; vgl. Cic. Sext. 11); „*passis palmis, projecti in terram, flentes ab eo salutem petierunt*“ (Caes. B. C. 3, 98; vgl. 2, 5 „*ante simulacra projecti victoriam a Diis exposcerent*“); das obige „*se abjicere ad pedes*“ ohne *supplicem*, Cic. Att. 4, 2: „*abjecta toga se ad generi pedes abjecit*“; ferner (nächst Curt. 8, 6 von „*procumbere suo more*“ der Perser, und ob. Suet. Vitell. 2 bei *adorare*): „*procumbunt omnibus Gallis ad pedes Bituriges, ne*“ cet. (Caes. B. G. 7, 15); „*sub haec dicta ad genua Marcelli procubuerunt*“ (Liv. 25, 7); „*mulier magno natu — flens ad pedes Imperatoris procubuit obtestarique coepit, ut*“ cet. (26, 49), vgl. Ovid. Her. 12, 185 sq.: „*tam tibi sum supplex, quam tu mihi saepe fuisti, nec moror ante pedes procubuisse tuos*“; Met. 13, 584 sqq.: „*crine soluto, sicut erat, magni genibus procumbere non est dedignata Jovis lacrymisque has addere voces*“; sowie Cic. Verr. II. 5, 49: „*filii nomen implorans mihi ad pedes misera jacuit*.“ Noch Weiteres später. — Dem *προσκυνεῖν* möchte jedoch im Latein., ausser *procumbere* oder im Folg. *accidere*, *procidere*, und *adorare* selbst, noch am nächsten kommen das obige *provolvi*: z. B. „*legati flentes ad genua Consulis provolvuntur*“ (Liv. 34, 11); „*provolutae genibus Alexandri — dilationem mortis deprecantur*“ (Justin. 11, 9; vgl. Tac. Ann. 11, 30. 12, 18; 1, 13: „*quum deprecandi causa palatium introisset ambulantisque Tiberii genua advolveretur*“ cet., unt. Tertull. poen. 9) und eben hiervon Curt. 3, 12: „*provolutae ad pedes orare coeperunt, ut*“ cet.; vergl. auch Liv. 6, 3: „*cui quum se moesta turba ad pedes provolvisset*“ cet.

sam zu verkleinern und zu verringern.* Es geschieht dieses in Senkung des Hauptes und Rückens und in Beugung der Kniegelenke, am tiefsten aber in der absolutesten Erniedrigung (שח) d. h. im Niederwerfen des ganzen Körpers, wo man (s. ob. Jes. 51, 23) gleichsam „Erden-gleich zum Darauf- und Darüber-schreiten“ sich darbietet. Der dabei gewissermaassen vermittelnden Kniebeugung liegt überdem zugleich die allgemeine Erfahrung zu Grunde, dass straffe Kniee Sitz, Maass und Träger frischer Körperkraft sind,** wovon das Gegentheil γόνυ-
νατα λύειν schon bei Homer und παραλελυμένα γόνυα unt. Hebr. 12, 12.*** Daher jene ברכים כשלות oder כרעות, „wankende oder einknickende Kniee“, von entsunkener Kraft und gebrochenem Muthe, Jes. 35, 3 ברכים כשלות אמצו, Hiob 4, 4 ברכים כרעות האמץ;**** ja Ezech. 7, 17. 21, 7 heisst es sogar כל ברכים תלכנה מים, „alle Kniee wallen Wasser“ (neben וכהתה כל רוח — „es schmilzt alles Herz — und dunkelt aller Geist“). — Zu dem noch weitem Hinsinken auf das Antlitz aber gesellt sich dann noch die Idee der Blendung und Betäubung, oder auch grosser Furcht, wie sie die Kinder im Dunkeln zu Schliessung der Augen und

* Vergl. ob. Cic. Planc. 20 „*fracto animo atque humili*“ (welches ja eben von *humus* stammt). So auch die Ausdrücke *se submittere*, *se subjicere*: ersteres physisch Liv. 44, 9 in einer auch für die nachfolgende Ordnung der Adorationsverba vergleichbaren Reihenfolge: „*stantibus primis, secundis submissioribus, tertiis magis et quartis, postremis etiam genu nisis*“; vgl. Ovid. Met. 8, 638: „*submissoque humiles intrarunt vertice postes*“; daher tropisch z. B.: „*ut ii, qui superiores sunt, submittere se debent in amicitia, sic quodammodo inferiores extollere*“, Cic. Am. 20 und Off. 1, 34: „*vivere neque submissum et abjectum neque se efferentem*“; das andere (*se subjicere*) ebend. 2, 6: „*subjiciunt se homines imperio alterius et potestati*“ cet. (s. ob.), daher *subjectus* neben *obediens* (Cic. N. D. 2, 31) und gegenüber *superbis* (Virg. Aen. 6, 854).

** „*Hominis genibus quaedam et religio inest observatione gentium. Haec supplices attingunt, ad haec manus tendunt, haec ut aras adorant, fortassis quia inest iis vitalitas. Namque in ipsa genu utriusque commissura dextra laevaue a priore parte gemina quaedam buccarum inanitas inest, qua perfossa, ceu jugulo, spiritus fugit.*“ Plin. H. N. 11, 103.

*** Vergl. auch bildlich z. B. Herodot 6, 27: ἡ ναυμαχίη ὑπολαβοῦσα ἐς γόνυ τὴν πόλιν ἔβαλε.

**** Dem parallel — wie ja nicht nur Hand und Hand, Fuss und Fuss einen synonymen, sondern auch Hand und Fuss synthetisch einen „*parallelismus membrorum*“ bilden — sind ידים רפרת, „schlafe Hände“, Jes. 13, 7.

Verhüllung des Angesichtes drängt. Dazu vergl. m. z. B. Matth. 17, 6 (die Jünger bei der „Verklärung“); Marc. 5, 33. Luc. 8, 47; 24, 5. Act. 9, 4 (22, 7. 26, 14); 16, 29; auch ob. 1 Sam. 28, 20. Vor allem aber wirkte zu Ausbildung der Sitte des völligen Sich-hinwerfens und der damit verbundenen Abwendung und Bergung des Angesichtes vor Gott der Glaube, dass, wer Ihn sehe, sterben müsse (Exod. 33, 20. 23). Demzufolge würde die Adoration bei Theophanien schon aus diesem Grunde in bemerkter Gestaltung zu denken, und danach wieder dasselbe Wort auch sonst im Verkehr mit Gott ebenmässig zu verstehen seyn. Doch könnten diese Anschauungen wohl ebenso von Königen und sichtbaren Herren auf Gott den Unsichtbaren, als von dem sich offenbarenden Herrn aller Herren auf diese übergetragen erscheinen.

Alle jene Phasen der Ohnmacht, Demuth, Furcht, Unterwürfigkeit, Huldigung u. s. w. werden nun in der h. Schrift zusammengefasst in dem השתחוה oder προσκυνεῖν, zugleich aber meist auch noch durch Nebenbemerkungen und Parallelen* theils erläutert, theils nach jener Sinnesrichtung bestätigt.

Bei dessen nunmehrigen concreten Nachweisungen werden wir, eingedenk der angenommenen Methode, von den allgemeiner gehaltenen Angaben zu den je individualisirteren, welche sich jedoch ebenfalls um das השתחוה und προσκυνεῖν als ihr materielles und dynamisches Centrum** crystallisiren, Schritt für Schritt fortgehen.

35, 3. Hiob 4, 3; Ezech. 7, 17. 21, 7 vgl. 2 Sam. 4, 1. 17, 2. Zeph. 3, 16 (Ps. 76, 6. Hebr. 12, 12), mit dem Gegensatze הִזְקֵם אֶת יָדָיו „stärken Hände,“ Richt. 9, 24. Jes. 35, 3. Hiob 4, 3; vergl. Hebr. 12, 12: τὰς παρειμένους χεῖρας καὶ τὰ παραλελυμένα γόνατα ἀνορθώσατε! — Ueber das einigermassen analoge flehende Händefalten s. u.

* So steht das neutestamentl. προσκυνεῖν a) Matth. 8, 2 mit d. Parall. γονυπετεῖν Marc. 1, 40 und) πίπτειν ἐπὶ πρόσωπον Luc. 5, 12; — b) Matth. 9, 18 mit den Parall. πίπτειν πρὸς oder παρὰ τοὺς πόδας τινός Marc. 5, 22. Luc. 8, 41; — c) Matth. 15, 25 mit der P. προσπίπτειν πρὸς τοὺς πόδας τινός Marc. 7, 25 (s. u. S. 126); — d) Marc. 5, 6 m. d. P. προσπίπτειν τινί Luc. 8, 28.

** Wollte man — und das ist für unsere Untersuchung von grösster Wichtigkeit — an nicht näher bestimmten Stellen das השתחוה (προσκυνεῖν) als blosses Sich-beugen oder bücken verstehen, dann würde es ja weniger

Zuvörderst erscheint השתחוה auch ohne stylistisches Object absolut als Symbol und Gestalt tiefster Verehrung und Andacht vor Gott (z. B. Gen. 22, 5. Jer. 26, 2. Exod. 24, 1., hier LXX mit τῷ κυρίῳ, Richt. 7, 15 κυρίῳ, Al. κύριον), ebenso als Ausdruck ehrerbietigster Hingebung vor Menschen (so Jacobs Leute vor dem mächtigen Esau Gen. 33, 6. 7 vgl. unt. V. 3, Mephiboseth vor König David 2 Sam. 9, 6. 8), oder auch nur als Aeusserung eines mehr oder weniger unbestimmten Schauers der Ehrfurcht, z. B. Exod. 12, 27 nach Anhörung göttlicher Botschaft, 33, 10 beim Erblicken der Wolkensäule, wobei man (wie auch unt. Gen. 23, 7. 1 Sam. 25, 41. 1 Kön. 2, 19 vgl. Esr. 9, 5), um das השתחוה vollständig ausführen zu können, erst aufsteht, so dass letzteres in diesem Falle an sich noch nicht das Zeichen der Verehrung ist: וקם כל 'והשתחו ורג' (wofür LXX nicht eben glücklich πάντες προσεκύνησαν, unzweideutiger Gen. 23, 7 ἀναστὰς προσεκύνησε). In gleichem Sinne השתחוה auch 2 Chr. 29, 28., worauf ohne Sinnesänderung folgt V. 29 וישתחו und V. 30 ויקרו וישתחו, s. u. Ebenso absolut auch προσκυνεῖν im N. T. z. B. Matth. 20, 20. Joh. 4, 20. (22.) 9, 38 (nach πιστεύω, κύριε); 12, 20 (προσκυνεῖν ἐν τῇ ἐορτῇ); Act. 8, 27. 10, 25. 24, 11. Apoc. 11, 1; und daher auch das einfache Subst. προσκυνητής Joh. 4, 23.

Viel öfter indessen folgt eine directe Angabe des Objectes bei השתחוה, meist durch ל eingeführt. Dies wohl auch die nächste Ursache, weshalb LXX und N. T. προσκυνεῖν fast immer mit dem Dativ verbinden (hier z. B. Matth. 2, 2. 4, 9. 8, 2. Joh. 4, 21. 23. 9, 38. Act. 7, 43. Hebr. 1, 6. Apoc. 4, 10. 7, 11. 11, 1. 13, 4. 14, 7. 16, 2. 19, 20. 22, 9), obwohl dies auch überhaupt Construction der Spätern ist. Doch fehlt der classische Accusativ auch bei unsern Hellenisten nicht ganz:* so Gen. 37, 7. 9. Exod. 11, 8. Jes. 49, 23 (Al. Dat.); 2 Chr. 24, 17; — Matth. 4, 10. Luc. 4, 8. 24, 52. Joh. 4, 24 (wo jedoch προσκυνεῖν τινι unmittelbar vorhergegangen, vgl. Matth. 4, 9. 10),

Hingebung ausdrücken, als selbst die Kniebeugung, welche doch nach Maassgabe entschiedener Stellen (s. u.) nur ein Theil des השתחוה (προσκυνεῖν) ist. (Vergl. ob. S. 102.)

* Aehnlich steht das sinnverwandte *supplicare* theils absolut, theils und gewöhnlich mit Dat., seltner mit Accus.

Apoc. 9, 20. 13, 8. 12. 15. 14, 9. 11.* Beide Casus konnten mit *προσκυνεῖν* schon wegen seines Präverb., wenn auch nicht ohne die entsprechende Nuance des Sinnes, verbunden werden. Auch die weitem Strukturen dieses Verb. scheinen in den h. Schriften ausschliesslich dem Hebr. nachgebildet zu seyn und sind demgemäss erst in der Folge bei Entwicklung des hebr. Sprachgebrauchs, in dessen Wiedergabe sich übrigens LXX keineswegs stereotyp zeigen werden, mit zu erwähnen.

Diese Entfaltungen des allumfassenden und eigentlichen Adorationsausdruckes *השתחוה* (*προσκυνεῖν*) ergeben folgende Gestaltungen.

A) Subjectiv:

1) *השתחוה ארצה*, „sich niederwerfen zur Erde,“ wie Gen. 18, 2; LXX *προσκυνεῖν ἐπὶ τῇ γῇ***. So namentlich auch 33, 3 (Jacob vor dem schwergekränkten Esau) *והוא עבר לפניו וישתחו ארצה שבע פעמים עד גשתו עד אחיו*, also Gehen, Niederfallen, Wiederaufstehn, Weitergehen u. s. f. siebenmal***, da ein so oft wiederholtes blosses Sich-bücken, wobei zudem *ארצה* entweder physisch unmöglich oder matter Zusatz wäre, durch keinerlei Beschränkung der gewöhnlichen Bedeutung des *השתחוה* (s. ob.) angezeigt und so vielmehr ausgeschlossen, überdies aber bei der grossen Angst Jacobs, die auch in dem Siebenmaligen sich ausspricht, unpsychologisch ist, wenn wir des orientalischen Schauplatzes gedenken.

2) *השתחוה אפיו ארצה*, „sich niederwerfen das Antlitz zur Erde,“ wie Gen. 19, 1., LXX *προσκυνεῖν τῷ προσώπῳ ἐπὶ*

* WINER, Gramm. S. 188. — Vergl. folg. S. (bes. Not. **).

** Das *ה* loc. in *ארצה* auch hier zunächst als Richtung wohin, vom Hinsinken, daher LXX richtig *ἐπὶ* m. Acc., obschon anderwärts (z. B. Gen. 48, 12 s. f. S.), bei gleicher hebr. Formel, mit ruhendem *ἐπὶ τῇ γῇ*. Im Sinne der Bewegung steht das tonlose *ה* — auch in andern Zusammensetzungen, wie *השתחוה שמה* (2 Kön. 5, 18), LXX *ἐκεῖ*. Dieselbe Richtung und bez. Zuständlichkeit konnte hebräisch auch durch den absol. Accus. bezeichnet werden: vergl. angef. Orts das flg. fast appositionelle *בית רמן*, LXX folgerecht *ἐν οἴκῳ* 'P. Ebenso Exod. 33, 10., wo LXX sogar *ἀπό*. Auch Ezech. 46, 3 ist ohne Präpos., wohl aber V. 2 *על*, LXX erst *ἐπὶ* m. Genit., dann *κατά* m. Accus.

*** Eine sehr geeignete Beschreibung, *κύων* als Wurzel des *προσκυνεῖν* (*honny soit qui mal y pense!*) anschaulich zu machen.

τὴν γῆν. So u. a. auch 1 Sam. 25, 41 Abigail vor der Königs-Gesandtschaft, hier jedoch LXX προσεκύνησεν ἐπὶ τ. γῆν ἐπὶ πρόσωπον.* Der Acc. אַפִּים ist aber nicht der Richtung (auf das Antlitz, wie eben LXX), die in אַרְצָה sich ausspricht, sondern absolut (das Antlitz betreffend, mit d. A., wie an erster St. auch LXX). Auf das wirklich hinsinkende Angesicht weist übrigens in beiden Fällen, ausser אַרְצָה, besonders auch die Wahl des concreten אַפִּים bestimmter hin, als das schon abstractere פָּנִים (*facies*).

3) השתחוה לאפִּים אַרְצָה: Gen. 48, 12 Joseph mit seinen beiden Söhnen vor seinem Vater, וישתחו לאפִּיר אַרְצָה, wo LXX (z. Th. missverstehend) προσεκύνησαν αὐτῷ ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τ. γῆς; also hier auch schon in לאפִּיר das Oertliche mit, demnach weder Umschreibung des vorigen Acc. absol. (betreffend, mit), noch weniger eine Prägnanz (ל so dass cet.). Objectiv, wie nun sogleich ל und לפני, kann hier לאפִּיר im Grundtext schlechthin nicht gemeint seyn, womit das vorherige einfache אַפִּים vielmehr in gleichem Verhältniss steht, als nachher על אַפִּים ל' השתחוה mit אַפִּים.

B) Objectiv:

1) השתחוה ל', „sich niederwerfen hin nach (zu, gegen)“. Dieser einfachste Ausdruck des Objects ist auch der gewöhnliche, wofür LXX meist προσκυνεῖν τινι (nur an einzelnen St. τινα,** s. ob. S. 115 f.): so Gen. 23, 7 ויקם אברהם וישתחו לעם, LXX ἀναστὰς Ἀβρ. προσεκύνησε τῷ λαῷ τῆς γῆς; besonders oft aber ליהוה השתחוה, z. B. 1 Sam. 1, 28 (LXX abweichend); 15, 25. 30 vgl. f., 1 Chr. 16, 29 (κυρίῳ); Jes. 27, 13. Neh. 9,

* Von diesem hier wiederkehrenden doppelten ἐπί (Al. umkehrend) würde ersteres das nach oben gewandte Untere (die Erde), letzteres (weiterhin für על oder ל') das nach unten gewandte Obere (das Angesicht) vorführen, mithin im gemeinsamen ἐπί sich Unteres und Oberes local (*vis-à-vis*) und sprachlich berühren. Dieses fernerhin auch im Original immer deutlicher hervortretende Zusammentreffen von Antlitz und Erde aber gewährt den entscheidenden Beleg für die Gestalt der eigentlichen Adoration.

** Z. B. Gen. 37, 7. 9 von Josephs Träumen. Es ist als ob hier der fließendere Acc. eine aus Schaam kommende leichtere Uebergehung andeuten solle, wogegen dasselbe gleich darauf (V. 10) von dem Vater Jacob um so nachdrücklicher hervorgehoben wird durch Hinzufügung des אַרְצָה. Wenn daher LXX jetzt zugleich den schrofferen Dativ eintreten liessen, so erscheint die Inconsequenz wohlüberlegt.

3 (τῷ κυρίῳ).* Einzelne Variationen der LXX bestätigen theils den emphatischen Sinn auch des einfachen השתחוה, wie Gen. 43, 26 von Josephs Brüdern וישתחוּ לו ארצה durch προσεκύνησαν αὐτῷ ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τ. γῆν, theils zeigen sie andere Convenienzrücksichten, z. B. 1 Kön. 2, 19 das השתחוה ל' des Königs Salomo vor seiner Mutter Bathseba wendend in κατεφίλησεν αὐτήν, während der Kuss sich mit der Adoration ihr folgend verbindet (s. ob.), wie Exod. 18, 7 וישתחוּ וישק לו.** Im N. T. vergl. u. a. Matth. 14, 33 als Anerkenntniss der Göttlichkeit: προσεκύνησαν αὐτῷ, λέγοντες ἄληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ.

2) השתחוה אל (durch diese vollere Präposition, den Ursprung des daraus verkürzten ל***, noch graphischer als dieses): z. B. Jes. 45, 14 אֵלֶיךָ ישתחוּ, LXX προσκυνήσουσί σοι. Ist das Object ein heiliger und den Heiligen bergender Ort, dann hat das אל eben auch mehr nur locale Beziehung, wie Ps. 5, 8. 138, 2 אשתחוה אל היכל קדשך, LXX προσκυν. πρὸς ναὸν ἁγίον σου, und in gleichem Sinne dann auch selbst das abgekürzte ל, wie Ps. 99, 9 השתחוּ להר קדשו, προσκυν. εἰς ὄρος ἅγιον αὐτοῦ. Könnte man hier auch allenfalls eine Prägnanz annehmen (anbeten gehen zum h. Berge), so ist das doch unzulässig Ps. 132, 7 נשתחוה להרם רגליך „lasst uns niederfallen zum Schemel deiner Füße“ (LXX εἰς und 99, 5 sogar τῷ ὑποπόδιῳ). — Noch seltner ist

3) וישתחוּ לפני, השתחוה לפני, wie Gen. 23, 12 עַם הָאָרֶץ, LXX προσεκύν. ἐναντίον τ. λαοῦ; 2 Chr. 25, 14 von Götzen; dagegen von Gott Deut. 26, 10 (ἐναντι); 2 Chr. 32, 12 אחד תשתחוּ לפני מזבח אחד תשתחוּ (κατέναντι), 2 Kön. 18, 22; Ps. 22, 28. 86, 9. Jes. 66, 23 (Apoc. 3, 9.

* Götzendienerisch steht השתחוה ל' auch 1 Kön. 11, 33., wofür LXX ποιεῖν τι. Es ist das wohl ein Uebersehen auf das folg. לעשתרת, statt dessen leicht auch לעשות gelesen werden konnte, denn an einen Gebrauch des ποιεῖν wie (ἱερὰ) ἔρδειν oder ῥέζειν für facere im Sinne des sacra f. kann man kaum denken.

** Vergl. hiermit auch 2 Sam. 15, 5 (Absalom nach Popularität haschend) והיה בקרב איש להשתחות לו ושלח את ידו והחזיק לו ונשק לו, wo das Festhalten Gegensatz des השתחוה ist, dieses also ein Niederfallen bezeichnen muss.

*** Ew. A. LB. §. 217. c. d.

15, 4) ἐνώπιον, und selbst mit blosser Dat. 1 Sam. 1, 19. — Endlich finden wir auch noch

4) השתחוה על Lev. 26, 1: es soll kein Steinbild im Lande seyn להשתחות עליה, LXX προσκυνῆσαι αὐτῷ. Doch scheint dieses objective על weder ein Niederfallen auf das (wenigstens im Piedestal) horizontal gedachte Bild zu bezeichnen, noch tropisch von ideeller Erhabenheit des Gegenstandes (vgl. 2 Sam. 15, 4. Exod. 9, 22 f.) zu stehn, sondern aus dem vollständigeren נפל על רגלי פ' entsprungen zu seyn, wovon nachh. C 5. II. 11 ff. — In den fernern Verbindungen des השתחוה oder seines Sinnes mit andern verwandten Verbis, namentlich eben mit נפל, wird uns nämlich auch im Hebr. begegnen, was im N. T. in

5) προσκυνεῖν ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν τινος Apoc. 22, 8.

C) Subject und Object, zu noch mehr anschaulicher Darstellung verbunden:

1) השתחוה ארצה ל' (s. ob. A 1. B 1.), „sich niederwerfen zur Erde gegen —“, z. B. Gen. 24, 52., LXX wörtlich προσκυνεῖν ἐπὶ τῇ γῇ τι; oder umgestellt ל' ארצה השת' 37, 10. 43, 26. 2 Kön. 2, 15.

2) השתחוה ל' אפים ארצה (s. ob. A 2. B 1.), „sich niederwerfen gegen (jem.) das Antlitz zur Erde“, Gen. 42, 6 (LXX προσκυνεῖν τι ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τ. γῇ). Mit dem subj. אפים wechselt auch אפיו, z. B. 2 Sam. 24, 20. Auch hätte die von LXX eingeschaltete Präpos. (ἐπὶ πρόσωπ.) ebenso im Hebr. als ל, אל oder על statt finden können, wovon Beispiele ob. u. im Folg. Eine für den behaupteten ursprünglichen Sinn des השתחוה sehr instructive weitere St. obiger Art ist Jes. 49, 23 אפים ארצה ישתחו לך ועפר רגליך ילחכו „d. Antlitz zur Erde werden sie anbeten gegen dich und den Staub deiner Füße lecken“ (LXX, hier ἐπὶ πρόσωπον τῆς γῆς, lasen wohl אפי הארץ); und eine wiederum dieser entsprechende Zeugen-aussage über die eigentliche Gestalt des השתחוה (προσκυνεῖν) weiterhin Ps. 72, 9 und Mich. 7, 17 „Staub lecken wie die Schlange, wie Erdenkriecher zittern“, so dass auch hiernach ein völliges Sich-niederwerfen, einschliessl. des Angesichts, auf den Boden bei vollkommenster Huldigung ausser Zweifel steht.

Die Gruppen um das השתחוה her, welche diesen Sinn

von sprachlicher Seite unterstützen, ergänzen sich dann weiter in folgender Art:

3) **השתחוה ל' לאפיו ארצה** (s. ob. A 3. B 1.) „sich niederwerfen gegen (jem.) aufs Angesicht zur Erde“, 2 Sam. 18, 28 Ahimaaz grüsst den König **וישתחו למלך לאפיו ארצה**, LXX auch hier *ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ*; ferner und noch deutlicher

4) **וישתחו לו על אפיו ארצה לפני המלך** (vgl. ob. A 3. B. 3.) 2 Sam. 14, 33 (Absalom vor David), LXX auflösend für **על אפיו** *καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ* und wiederum für **לפני המלך** *καὶ κατὰ πρόσωπον τ. βασιλέως*, obwohl sie auch wörtlich auszukommen wissen, z. B. 1 Kön. 1, 23 **ויבא לפני** *κατὰ πρόσωπον* (*αὐτοῦ*, nicht obj. *αὐτοῦ*, was gegen die sonstige Bedeutung des **על** in diesen Verbindungen). — In objectiver Wendung (wie ob. Lev. 26, 1) steht dagegen **על** noch in

5) **השתחו על כפות רגליך** (vgl. B 4. 5.) Jes. 60, 14 „werfen sich nieder auf die Sohlen deiner Füße“, wozu auch im Folg. Analogieen. (Vergl. auch Esth. 7, 8.)

Hierneben erscheint das **השתחוה** allerdings auch poetisch, z. B. von der anbetenden Erde Ps. 66, 4., im Sinne von Philipp. 2, 10;* das vielleicht auch sonst Metaphorische desselben, wie Neh. 9, 6 vom anbetenden Himmelsheere, ist jedoch wohl ebenfalls bloss scheinbar, man s. nur Gen. 37, 9 vgl. 7 u. 10 sowie unt. Apoc. 4, 10. 5, 14. 11, 16. 19, 4: in jedem Falle ist es aber auch dann absolut hingebendste Verehrung und Huldigung, deren Sinn dem **השתחוה**, als äusserlicher Vervollständigung der Ceremonie und als Aussprache ihrer Seele, selbst an denjenigen wenigen Stellen verbleibt, wo das physische Hinfallen (s. nachh. unt. נפל) noch ausserdem bemerkt ist, als 2 Chr. 20, 18 **נפלו לפני יהוה להשתחות ליהוה** (LXX *ἔπεσον ἔναντι κυρίου προσκυνῆσαι κυρίῳ*), weshalb hier auch die gleiche expressive Wiederholung des **ליהוה**.

Endlich sind auch noch die beiden Stellen, wo das **השתחוה** auf dem Krankenbette vorkommt und darum leicht den Anschein haben könnte bloss symbolisch verstanden werden zu

* Vergl. BAGGESEN, poet. WW. II. „Hallelujah der Schöpfung“:

„Sink, Schöpfung, in den Staub!

Neig dich o Himmel, Erde kniee!“

müssen, ebenfalls nur von der wirklichen und leibhaften Vollziehung der solennen Anbetung zu fassen, nämlich Gen. 47, 31 וישתחו ישראל על ראש המטה (LXX προσεκύνησεν Ἰσρ. ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου d. i. המטה, besser Aq. u. Symm. τῆς κλίνης, LUTH. „zu Häupten des Bettes“): also eine ganz förmliche Proskynese, wobei das in Anbetung hingesunkene Antlitz dem obern Bettende sich zuwandte;* und ebenso auch 1 Kön. 1, 47 (von David) וישתחו על המשכב, LXX προσεκύνησεν ἐπὶ τὴν κοίτην, in beiden Fällen übrigens ἐπί mit Acc. graphisch von dem Sich-lang-hinstrecken des Kranken, spec. dem unmittelbaren Aufliegen des Angesichts auf das Lager.**

So bleibt denn neben allen übrigen Angaben äusserlicher Verehrung השתחוה (προσκυνεῖν) immer der Stern und Kern, nicht nur als sie alle umfassender und vollendender Generalbegriff, sondern auch fast immer ihnen noch ausdrücklich beigefügt, um den natürlichen oder mechanischen Sinn derselben mit der eigentlichen d. i. geistigen Bedeutung zu durchdringen. Denn diese hat sich dem Gebrauche des השתחוה (προσκυνεῖν) tief miteingeprägt und es, obwohl nie mit leibloser Seele, durchgeistet: dies übrigens gewiss ein rühmliches Zeugniß für das Wesen auch schon des hebräischen Cultus, wie denn andererseits dieser Geberdensprache der Anbetung wohl auch noch der Redeaussdruck, namentl. von Gebet und Bitte, worein sie dann übergeht, in kurzem Worte entweder nachfolgt (im N. T. z. B. Matth. 8, 2. 9, 18. 15, 25 vgl. 20, 20. Marc. 5, 6 f.), oder auch (wie Joh. 9, 38 als Glaubensbekenntniß) vorangeht.

Die sonstigen specialisirenden Bezeichnungen der Adoration sind nun aber folgende, wobei wir im Einzelnen, von der Scheidung zwischen subjectiven und objectiven Bestandtheilen, die nach ihren Grundzügen bereits fixirt wurden und in wesentlich gleicher Weise wiederkehren, nunmehr absehend, bloss die auch schon bisher befolgte, zugleich genetisch-plastische, Methode des Fortschreitens von der einfacheren zu der immer

* „Es ist gemeint, dass Israel sich umdrehte und über das Obere der Bettsponde — wir würden sagen: mit dem Gesicht auf das Kopfkissen — sich hinstreckte.“ DEL. zu Hebr. 11, 21.

** Das zu Boden liegen Davids, שכב ארצה 2 Sam. 12, 16 vgl. קום V. (17.) 20., ist ebenso wie das vorangehende Fasten Askese, nicht Anbetung. (S. ob. S. 96.)

zusammengesetzteren, nun ebenso verständlicheren wie jene erläuternden, Ausdrucksweise festhalten.

An Kraft und Umfang der Bedeutung kommt dem השתתותה
zunächst

II) נָפַל,

(πίπτειν) fallen, hinfallen, wodurch das Wesen unbedingter Huldigung, als Darlegung rückhaltloser Hingabe, auch in der selbstvergessnen Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit ihrer Vollziehung zum Ausdruck kommt.

Absolut erscheint das Partic. נָפֵל von etwas gänzlich Dahingesunkenem, Gefallenem, Daliegendem: und zwar von einem flehend Dahingegossnen, Esth. 7, 8 (עַל הַמָּטָה s. ob. S. 119, unt. 125), ferner von Todten (wie *cadaver a cadendo*, Deut. 21, 1. Richt. 3, 25. 1 Sam. 31, 8. 1 Chr. 10, 8), oder Statuen (1 Sam. 5, 3 Dagon*), oder auch von „Schlafenden“ d. h. Verzückten, wie Num. 24, 4 נָפֵל וּגְלוּי עֵינָיו (LXX ἐν ὕπνῳ ἀποκεκαλυμμένοι οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ), nachh. 1 Sam. 19, 24 u. Apoc. 1, 17 vgl. Ez. 1, 28. 3, 23. 43, 3. Von der eigentl. Adoration dagegen findet sich weder dieses Partic. mit der in demselben gleichsam erstarrten Verbalbedeutung, noch auch das absolute Verbum überhaupt.** Dieses hat dann vielmehr folgende Zusätze:

* Merkwürdigerweise mit anscheinend geflissentlichen Adorationsausdrücken (s. u.): יהנה דגון נפל לפניו ארצה לפני יהוה, LXX πεπτωκὼς ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ ἐνώπιον κ. τ. λ., Vat. das ארצה eben vielleicht wegen der fast ironischen Collision mit einer solennen heil. Formel übergehend. Im wirklichen Adorationssinne hat die Stelle Josephus (AA. 6. 1 Anf.) verstanden: τῇ δ' ἐπιούσῃ πάντες ὑπὸ τὴν τῆς ἡμέρας ἀρχὴν ἐσιόντες εἰς τὸν ναὸν προσκυνῆσαι τὸν θεὸν αὐτῶν ἐπιτυγχάνουσιν αὐτῷ τοῦτο ποιοῦντι τὴν κιβωτόν· ἔκειτο γὰρ ἐκπεπτωκὼς τῆς βάσεως, ἐφ' ἧς ἐστὼς διετέλει. Καὶ βαστάσαντες πάλιν ἐφιστᾶσιν αὐτὸν ἐπὶ ταύτης, δυσφορήσαντες ἐπὶ τῷ γεγεννημένῳ. Πολλάκις δὲ φοιτῶντες παρὰ τὸν Δαγὼν καὶ καταλαμβάνοντες ὁμοίως ἐπὶ τοῦ προσκυνουῦντος τὴν κιβωτὸν σχήματος κείμενον, ἐν ἀπορίᾳ δεινῇ καὶ συγχύσει καθίσταντο.

** Dahin wird man auch 1 Sam. 19, 24 nicht beziehen, von Saul, als er entblösst sich als Prophet geberdete ויפל ערם כל היום ההוא (ויתנבא) LXX ἔπεσε γυμνός κ. τ. λ.), denn dieses Hinfallen ist nicht Adoration, sondern eben auch ekstatisch, wie vorh. Num. 24, 4 נָפַל. Und so auch נרדם (eig. in tiefem Schläfe liegen) von Erstarrung in Betäubung und Entrückung, Dan. 8, 18 (vgl. 17) בדבריו עמי נרדמתי על (Gr. πίπτω ἐπὶ πρόσωπόν μου ἐπὶ τ. γῆν) und 10, 9

1) ויפלו לפניו Gen. 50, 18 mit der, für den Sinn dieses Niederfallens überhaupt sehr bedeutsamen, Erklärung הִנְנוּ לְךָ לְעִבְרִים; im N. T. πίπτειν ἐνώπιόν τινος Apoc. 4, 10. 5, 8 oder προσπίπτειν τινί Marc. 3, 11. 5, 33. Luc. 8, 47 s. u. Schon weiter ist entfaltet

2) ויפלו לפניו ארצה, die des Diebstahls angeschuldigten Brüder vor Joseph, Gen. 44, 14; LXX ἔπεσον ἐναντίον αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν;* vergl. im N. T. ἔπεσεν ἐπὶ τῆς γῆς Marc. 14, 35 (m. d. Parall., s. auch nachh. unt. 3. 4. 5, ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ Matth. 26, 39; Luc. 22, 41 θεὶς τὰ γόνατα, s. u.). Anders als dieses obj. לפניו (subj. s. ob. 1 Sam. 5, 3) ist das subj.

3) ויפל אברם על פניו Gen. 17, 3. 17. Num. 16, 4. 22. 1 Kön. 18, 39 (mit der wiederholten Doxologie יהוה הוא (האלהים); Ezech. 1, 28. 3, 23. (43, 3 'אל פ') Dan. 8, 17 (LXX fast durchaus wie vorh. Matth. 26, 39 **). — Das subj. על פניו mit dem obj. לפני verbindend ist

4) ויפל על פניו ארצה לפני ארון יהוה עד הערב Jos. 7, 6 (LXX ἔπεσεν ἐπὶ τ. γῆν ἐπὶ πρόσωπον ἐναντίον κυρίου) mit Staubstreuen auf das Haupt, vergl. V. 10 קם לך למה זה אתה (LXX ἀνάστηθι, ἵνατί τοῦτο σὺ πέπτωκας ἐπὶ πρόσωπόν σου); Num. 14, 5.

Das in dieser Beziehung noch ganz besonders zu erwähnende Hithpael dieser Wurzel giebt derselben, ähnlich wie beim Hithpal. השתחוה selbst (S. 106), sowohl Reflexion als Intension. Ist demnach התנפל überhaupt „sich stürzen“, wie Gen. 43, 18 ולהתנפל עלינו „sich herstürzen über uns“, so erscheint es als sich hinstürzen aus Devotion

5) ואתנפל לפני יהוה Deut. 9, 18 f., wofür LXX ungenau ἐδεήθην ἐναντίον κυρίου. Denn obwohl das Gebet, als Wortausdruck der Nichtigkeit d. h. der Ohnmacht oder des

כשמעי את קול דבריו ואני הייתי נרדם על פני ופני ארצה (hier Gr. ἤμην κατανευγμένος): ganz ähnlich wie im prophet. Buche des N. T. Apoc. 1, 17 ὅτε εἶδον αὐτόν, ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός.

* Gleich entsprechend wäre dem נפל ארצה das griech. χαμαιπετεῖν (Adj. χαμαιπετής, Subst. χαμαιπέτεια), vgl. unt. γονυπετεῖν.

** Vergl. Judith 9, 1 Ἰουδὶθ δὲ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον καὶ ἐπέθετο σποδὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς καὶ ἐγύμνωσεν ὃν ἐνεδιδύσκετο σάκκον (s. ob. S. 96) — καὶ ἐβόησε φωνῇ μεγάλῃ, was übrigens sicher nicht alles simultan ist, s. u. S. 124.

Schuldgefühls gegenüber der Majestät der Allmacht und Heiligkeit, dem Niederfallen entspringen oder in dasselbe ausgehen kann (S. 98. 121), wie dies zumal Esr. 10, 1 כהתפלל „als betete E. und sich schuldig bekannte weinend und sich hinstürzend vor dem Hause Gottes“; so ist doch letzteres offenbar eben etwas anderes als ein blosses προσευχόμενος ἐνώπιον οἴκου τ. θεοῦ (LXX, womit sie daher auch nach התפלל in den Pleonasmus ὡς προσηύξατο "E. κ. ὡς ἐξηγόρευσε — προσευχόμενος verfallen) und vielmehr parallel mit Neh. 9, 3 מתחורים ומשתחורים ליהוה (LXX ἐξαγορεύοντες τῷ κυρίῳ κ. προσκυνοῦντες τῷ κυρίῳ).

Des Hinfallens aus blosser Furcht ist bereits oben (S. 106) gedacht bei der davon zeugenden St. 1 Sam. 28, 20. S. auch unt. 13. (S. 126).

Noch öfter ist mit dem נפל der Verehrung das sie näher und sichrer als Adoration bestimmende השתחווה (προσκυνεῖν) ausdrücklich verbunden. Werden hierzu dann auch noch Worte der Rede gefügt, so sind dieselben schon nach der so gezeichneten Situation* (s. u. IV) nur wenige und ganz besonders motivirte (im Folg. entweder mit Doxologie Hiob 1, 20 f. Apoc. 7, 11 f. 11, 16 f. 1 Cor. 14, 25; oder an erschaffne Wesen Matth. 18, 26 und 2 Sam. 14, 4 bittend, V. 22 dankend, Jos. 5, 14 und Ruth 2, 10 fragend), z. Th. auch erst nach dem השתחווה, der eigentlichen vollen Hinwerfung, gesprochen, wie die Worte Abigails an David 1 Sam. 25, 23 ff., s. f. S. unt. 11. — Constructionen dieser Art sind nun folgende:

6) ויפל ארצה וישתחו 2 Sam. 1, 2., LXX ἔπεσεν ἐπὶ τ. γῆν κ. προσεκύνησεν (αὐτῷ); Hiob nach den Schreckensposten 1, 20: LXX πεσὼν χαμαὶ προσεκύνησεν. Im N. T. πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ Matth. 2, 11 identisch mit dem alleinigen προσκυνεῖν V. 2; vgl. 4, 9 (πεσὼν προσκυνήσης μοι, wofür Luc.

* Ein heller Hymnus erheischt wie moralisch so auch physisch das Gentheil des Liegens an der Erde: daher z. B. Neh. 9, 3—5 nach משתחורים ליהוה das Schreien erstandener Leviten zu Jehovah und der Zuruf קומו ברכו את יהוה. Anders wohl auch nicht Judith 9, 1 (ob. S. 123) und in einer andern apocryph. St. 1 Macc. 4, 40 καὶ ἔπεσον ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ἐσάλπισαν — καὶ ἐβόησαν εἰς τὸν οὐρανόν (vgl. V. 55 mit eingeschaltetem καὶ προσεκύνησαν), wo offenbar nicht alles gleichzeitig ist.

4, 7 nur *προσκυνήσης ἐνώπιον ἐμοῦ*); 18, 26. (29 nur *πесών*;) Apoc. 5, 14. 19, 4.

7) ויפל לאפיו ארצה. וישתחו שלש פעמים 1 Sam. 20, 41., LXX, ohne ארצה, *ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ προσεκύνησεν (αὐτῷ) τρίς*; dieselben Verba auch (Judith 10, 23.) 1 Cor. 14, 25. Apoc. 7, 11. 11, 16 (vgl. ob. Matth. 26, 39).

8) ויפל יהושע אל פניו ארצה וישתחו Jos. 5, 14; LXX ohne Pron. und ohne וישתחו, beides aber an der gleichen St. 2 Sam. 14, 22 (vgl. ob. 1 Macc. 4, 40).

9) ויפל על פניו וישתחו 2 Sam. 9, 6; LXX wie ob. 7.

10) ותפל על פניה ותשתחו ארצה Ruth. 2, 10; LXX (Vat.) *ἔπεσ. ἐπὶ πρ. αὐτῆς κ. προσεκύν. ἐπὶ τ. γῆν.* — Ganz so, nur על פניה für פניה, 2 Sam. 14, 4., wo indess LXX (Vat.), *ἔπεσ. ἐπὶ πρ. αὐτῆς εἰς τ. γῆν κ. προσεκύν. (αὐτῇ)*, das so oft und absolut (s. ob.) mit השתחוה verbundene ארצה davon ablösen und zum entfernteren נפל beziehen. Doch ist grade die Originalstellung des ארצה zu השתחוה auch dann für die gegenwärtige Untersuchung höchst wichtig, wenn diesem Verb. noch ein andres, mehr einleitendes (wie eben נפל, nachher קרע, כרע), vorausgeht. Denn wäre ארצה nur den letztern beigefügt, so könnte man geneigt seyn, dem nachfolg. השתחוה eine nur metaphysische Bedeutung beizulegen, obwohl diese auch an sich dem A. T. zu abstract und fremd seyn würde. — In mehreren Beziehungen eigenthümlich und instructiv ist ferner

11) ותמהר ותרד מעל החמור ותפל לאפיו דוד על פניה ותשתחו ויפל על רגליו 1 Sam. 25, 23 f., LXX — *κ. ἔπεσεν ἐνώπιον Δ. ἐπὶ πρόσωπ. αὐτῆς κ. προσεκύνησεν (αὐτῷ) ἐπὶ τ. γῆν* (Vat. mit Uebergehung des so wichtigen 2. ותפל) *ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτοῦ*. An dieser St. ist nämlich besonders denkwürdig a) das in seltner Weise objectiv stehende לאפיו (subj. zuletzt 1 Sam. 20, 41), b) השתחוה ארץ (s. auch u., statt des gew. ארצה), c) der dieser Adoration erst nachfolgende Fussfall, ותרד על רגליו d. h. fiel unmittelbar an seine Füße, diese aber mit dem Haupte überragend und eben nun in dieser Stellung die längere Rede (V. 24—31) sprechend. — Wortverwandt, aber durch die veränderte Wortstellung andersgeartet (wieder mehr genetisch) ist

12) ותפל על רגליו ותשתחו ארצה 2 Kön. 4, 37; LXX wie

vorher.* — Und ebenso, wie dieses נפל על רגליו, auch πίπτειν oft im N. T. in folgenden durchaus objectiven und wechselnd das Niederfallen stereoscopisch mehrseitig (als „hin — nach“, „gegen“, „neben“, „an“, „vor“ cet.) darstellenden Formationen:

a) πεσὼν ἐπὶ τοὺς πόδας (obj. nach Analogie des Folg.) προσεκύνησεν, Act. 10, 25; dagegen ohne weitere Bestimmtheit und vielmehr mit dringender flehenden Anrede verbunden** (vgl. ob. 11):

b) πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλά, λέγων — Marc. 5, 22 f. (vgl. dageg. Apoc. 1, 17); wofür

c) πεσὼν παρὰ τ. πόδας τοῦ Ἰησοῦ παρεκάλει αὐτόν, Luc. 8, 41.

d) ἔπεσεν εἰς τ. πόδας αὐτοῦ, λέγουσα — Joh. 11, 32; zur vollendeten Proskynese aber kehren wieder entschiedener zurück die Bezeichnungen:

e) ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ τ. πόδας αὐτοῦ, εὐχαριστῶν αὐτῷ, Luc. 17, 16 und vollends

f) ἔπεσα ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν αὐτοῦ προσκυνῆσαι αὐτῷ, Apoc. 19, 10. vgl. ob. 22, 8 (2 Chr. 20, 18): dieses also in Beziehung auf den erstern Ausdruck ganz so wie

13) נפל לפני רגליו Esth. 8, 3 mit Weinen und Flehen, wo LXX die Richtung in das Verb. mitverlegend προσέπεσε πρὸς τ. πόδας αὐτοῦ; so auch Marc. 7, 25 und ähnlich Luc. 5, 8 προσέπεσε τοῖς γόνασι τοῦ Ἰησοῦ unter Schauern und Aussprache des Wundereindrucks (θάμβος γὰρ περιέσχεν αὐτόν κ. τ. λ. V. 9), wie 8, 47 vor Furcht (Marc. 5, 33), vgl. 24, 5 ἐμφόβων γενομένων αὐτῶν καὶ κλινουσῶν τὸ πρόσωπον εἰς τὴν γῆν.

Jenem προσπίπτειν τοῖς γόνασι entspricht im Lat. mit ganz ähnlichen Bedeutungen z. B.: „*prae metu ad genua sibi accidentem Imperatorem salutavit*,“ Suet. Claud.; „*ad preces lacrymasque effusus genibus Praetoris accidens in potestatem sese dedit*,“ Liv. 44, 31. Cic. Att. 1, 14 cet.;

* 2 Chr. 20, 18 נפל לפני יהוה להשתחוות ליהוה (LXX ἔπεσον προσκυνῆσαι) ward schon oben (S. 120) besprochen.

** Daher wohl auch das vom Gebete selbst ausgesagte נפל, z. B. Jer. 36, 7 אולי תפל תחנתם לפני יהוה (s. NEUM. z. d. St.), 37, 20. 42, 2 und causativ (הפיל) V. 9. Dan. 9, 18. 20.

„*universi rursus prociderunt ramosque oleae supplices jactantes*“ cet., Liv. 45, 25; „*rex procidit — ad pedes Achillei*“, Hor. Epod. 17, 13. Während hier indess, wie oben S. 111 f., die Kniefälligkeit immer nur das Flehen charakteristisch unterstützt, ist das biblische *προσπίπτειν* (vergl. vorh. Act. 10, 25 und S. 109 auch das herodoteische), dem *προσκυνεῖν* schon durch das Präverbium nächstverwandt, mit demselben auch in der Bedeutung grenzend oder vielmehr in die Aussage des Ansatzes (zur Adoration) zugleich die Vollendung öfter mit einschliessend. Daher oben (S. 114) die Gleichung von *προσέπεσεν αὐτῷ* Luc. 8, 28 und *προσεκύνησεν αὐτῷ* Marc. 5, 6., ebenso wie der Real-Parallelismus von *προσέπεσε πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ* Marc. 7, 25 und *προσεκύνει αὐτῷ* Matth. 15, 25., wovon das letztre in seinem etwaigen Plus auch wieder um so viel kürzer seyn würde, während für sachliche Identität des „Hinfallens“ und „Anbetens“ auch die Variation der Apocalypse zeugt 10, 9 *ἔπεσα ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν αὐτοῦ προσκυνῆσαι αὐτῷ* und 22, 8 *ἔπεσα προσκυνῆσαι ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν τοῦ ἁγγ.* Dass überhaupt *πίπτειν* ein Hinfallen mehr zum Liegen als zu blossen Knien bedeute, lehrt auch *ἀναπίπτειν*, *accumbere*, „zu Tische liegen“, als *ἀναπίπτειν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος (Ἰησοῦ)* Joh. 21, 20; 6, 10. 13, 12. Marc. 6, 40. Matth. 15, 35. (Marc. 8, 6.) Luc. 11, 37. 14, 10. 17, 7. 22, 14., wofür daher auch gradezu *ἀνακειῖσθαι* Matth. 26, 20 (Marc. 14, 18) und *κατακειῖσθαι* Marc. 2, 15. (Luc. 5, 29.) 14, 3. 1 Cor. 8, 10.

Das diesem hebr. נָפַל gleichbedeutende chald. נָפַל findet sich in der h. Schrift ebenfalls auch von der Adoration, doch meist in Verbindung mit סָגַד (s. u. VI), wie

נָפַל עַל אֲנַפְוּהִי וּלְדַנְיָאֻל סָגַד Dan. 2, 46 (v. Nebucadnezar), Gr. *ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον καὶ τῷ Δ. προσεκύνησε (καὶ μανὰ καὶ εὐωδίας εἶπε σπεῖσαι αὐτῷ)*. Ebenso 3, 5. 6. 7. 10 f. 15 vom goldnen Königsbilde חֲפָלוֹן וְחִסְגָּדוֹן לְצִלְמָא, Gr. *πεσόντες προσκυνήσητε τῇ εἰκόνι*. —

Stellt demnach השתחוה überhaupt die Proskynese in ihrer Vollendung und נָפַל die Modalität und Action dazu *en bloc* dar, so werden die nächstfolgenden Verba auch noch ihre Articulation repräsentiren.

War ferner השתחוה bereits mit dem, schon durch die

eigne Gewichtigkeit das Huldigungsschema markirenden, נפל viel öfter verbunden als letzteres in diesem Sinne isolirt; so finden wir ersteres als das Principalverbum nun um so ausschliesslicher und nothwendiger zusammengesetzt mit dem nächst-ferner zu dem linguistischen Adorationsapparate gehörigen

III) קדד.

Dieses Wort, an sich den bisherigen Ausdrücken für Anbetung keineswegs synonym, bezeichnet vielmehr zunächst nur ein Kopfneigen, wie schon Aeltere, nur in der Ausschliesslichkeit dieser Annahme unberechtigt, behaupten.* Nehmen sie dabei insonderheit auch auf קדקד (Wirbel, Scheitel, Schädel, Kopf) Bezug, so könnte freilich dabei ein ähnliches umgekehrtes Verhältniss obwalten, als bei dem gleichbedeutenden גלגלה (von גלל *volvere, vertere*, daher ebenmässig *vertex*). Entscheidender für jene nächste Bedeutung des Nickens ist die griech. Wiedergabe zweier Stellen, Gen. 24, 26 und 48., wo LXX für וישתחו ליהוה beidemal εὐδοκήσας προσεκύνησε (προσεκύνησα) τῷ κυρίῳ, dabei das εὐδοκεῖν eben als zunicken, im Sinne von zustimmen, (wie καταδοκεῖν**) fassend. Hat nun קדד diesen zunächst physischen Sinn (den Nacken beugen), so dürfen wir freilich, um die volle Hinwerfung der Anbetung zu finden, noch einen Zusatz, und namentlich das stereotype השתחוה selbst, erwarten, welchem schon nach dem Leibesmechanismus die Bewegung des קדד vorangehn musste. Zugleich hat aber dieses קדד naturgemäss und daher auch üblicherweise den wenigstens bei jener fast stetigen Coalition mit השתחוה von dem Nicken schwer lös-

* S. b. BUXT. a. O.: „קדד *Verticis inclinationem (denotat)*;“ vergl. unten (CARPZ.), namentl. auch zu IV (כרע). — Auf solcher zugleich moralischen Beugung beruht auch das mit Streckung der Waffen verbundene „*sub jugum mittere*“ der Alten, s. Liv. 3, 28: „*ut exprimatur tandem confessio, sub actam domitamque esse gentem, sub jugum abituros. Tribus hastis jugum fit, humi fixis duabus superque eas transversa una deligata. Sub hoc jugo Dictator Aequos misit.*“ Vergl. die ergreifende Schilderung der römischen Erfahrung dieser Erniedrigung in den caudinischen Pässen, ebend. 9, 6 ff.

** Aristoph. Equit. 663 ἐκαρδόκησεν εἰς ἔμ' ἡ Βουλὴ πάλιν, vgl. 657 ἐπένευσεν εἰς ἐκεῖνον ἡ Βουλὴ πάλιν, und hierzu Hom. Il. 15, 75 ἐμῷ δ' ἐπένευσα κάρητι. S. nachh. auch Gen. 43, 28.

baren Sinn des Sich-neigens überhaupt,* das sich zu nicken (vom Genick aus) physiologisch wie linguistisch eigentlich nicht anders verhält, als beugen zu bücken; ja LXX haben קדר sogar in κάμπτειν τὰ γόνατα (s. u. 3) und in πίπτειν (u. 1.), Symm. in ὀκλάζειν (u. 5.) aufgehen lassen, wie sich denn auch im Original ein paarmal (unt. 4. 5. 6.) ארצה und ארץ mit ihm unmittelbar verknüpft, dessen griechisches Echo εἰς γῆν auch bei den Classikern mit dem solennen Verbum der LXX für קדר verbunden wird, nämlich mit κύπτειν (sich vorbeugen und vorneigen d. i. hier vorbeugen und verneigen), welches denn eben auch classisch namentlich vom niederhangenden Haupte und gekrümmten Rücken (κεκυφότα νῶτα) gesagt wird.**

Im Einzelnen finden sich hiervon nun folgende Wortgefüge:

1) ויקדר וישתחוו Gen. 43, 28.*** Exod. 4, 31. 12, 27; LXX κύψαντες προσεκύνησαν (αὐτῷ), doch 2 Chr. 29, 30 bei gleicher hebr. Bildung steigernd ἔπεσον κ. προσεκύνησαν; mit ליהוה ob. Gen. 24, 26. 48.

2) ויקד וישתחו לאפיו Num. 22, 31., nach dem obigen השתחוה לאפיו (z. B. 2 Sam. 18, 28 C 3.) mit subj. לאפיו; LXX κύψας προσεκύνησε τῷ προσώπῳ αὐτοῦ.

3) ויקד בת שבע ותשתחו למלך 1 Kön. 1, 16 (vgl. unt. V. 31); LXX wie gewöhnlich, dagegen 1 Chr. 29, 20 ויקדר וישתחו ליהוה ולמלך κάμψαντες τὰ γόνατα (s. hierüb. u.) προσεκύνησαν κυρίῳ κ. τῷ βασιλεῖ.

4) ויקד ארצה וישתחו Exod. 34, 8; LXX wörtlich κύψας ἐπὶ τ. γῆν προσεκύνησε.

5) ויקד דוד אפיו ארצה וישתחו 1 Sam. 24, 9; LXX ἔκνυψε (Symm. ὥκλασε) Δ. ἐπὶ πρόσωπον (αὐτοῦ) ἐπὶ τ. γῆν κ. προσεκύν. (αὐτῷ). Ebenso hebr. u. LXX 28, 14 und 2 Chr. 20, 18., wo auf

* S. CARPZ. a. O. (p. 323): „קדה (Kidda) inclinatio capitis et humerorum. — Nam quamvis Kidda erat levior capitis inclinatio et a profundiore reverentia remotior, aliquando tamen ea profundiozem illam reverentiam immediate praecedebat et ad illam ferme extendebatur.“

** Man kann hier selbst Joh. 8, 6. 8 vergleichen: κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν.

*** Josephs Brüder um das Wohlseyn und Leben ihres Vaters befragt und so mit der wörtlichen auch die Bejahung der Geberde verbindend, vergl. vorh. (S. 128) das εὐδοκεῖν der LXX.

ארצה (von LXX übergangen) noch folgt, dass, wie eben Josaphat, so auch ganz Juda und die Bewohner Jerusalems נפלו לפני יהוה (hierüb. s. ob. S. 120). — Aehnlich Neh. 8, 6 nachdem die Gemeinde, „Amen“ rufend, die Hände erhoben (במעל ידיהם) ויקדו וישתחוו ליהוה אפים ארצה, wo LXX das Gewöhnliche. Mit geringer Variation gehört endlich hierher noch

6) 1 Kön. 1, 31 ותקד בת שבע אפים ארץ ותשתחו למלך (vgl. ob. V. 16 ohne ארץ), wofür LXX ebenfalls ἐπὶ τ. γῆν.

Aus dem Griechischen würde auch das transitive κλίνειν τὸ πρόσωπον εἰς τὴν γῆν Luc. 24, 5 hierher zu beziehen seyn, zumal es zugleich dem angeschlossnen שחה nächstverwandt ist; doch bedeutet es an jener St. nicht sowohl eine Anbetung als ein Bergen des Angesichts aus Furcht (ἐμφοβῶν γενομένων κ. τ. λ. s. ob. S. 126). Noch viel weniger aber entspricht dieser Kategorie Marc. 1, 7 κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ, obschon auch dies, als Gesammtact, eine morgenländische Ehrfurchtsbezeugung ausdrückt. Dagegen möchte wohl wieder im Sinne des solennen, die innere Beugung und Brechung anzeigenden, קדר zu fassen seyn Ps. 35, 13 לבושי שק עניתי בצום נפשי ותפלתי על חיקי חשוב:

Verfolgen wir die Bethätigung des Körpers bei der Proskynese genetisch-plastisch weiter, so folgt dem Sich-verneigen des קדר nun zunächst

IV) פָּרַע

Wie sich die Hauptconsonanten dieses Verb. im lat. *curvus*, im deutschen *krumm* wiederfinden (vergl. unt. auch קָרַר „kauern“),* so bedeutet es auch wirklich sich krümmen,

* Hierzu, wie auch zu בָּרַךְ und andern verwandten Begriffswörtern, vergl. die Etymologisirung von REDSLOB (Hebr. obstetr., Lips. 1835. p. 3 sq.): „Obiter moneo, verbum פָּרַע, a quo derivandum est פָּרַע, formam emolitam esse verbi פָּרַק, quod crepare, fragorem edere significat, vel potius hunc sonum ipsum exhibet. Quum vero res, quae franguntur, eum sonum, qui fragor dicebatur, edere viderentur, eodem modo, quo verbum שָׁאַר, ipsius frangendi significatum obtinuit, cf. krachen, zusammenkrachen; prasseln, zusammenprasseln; schmettern (*de buccinis*), zer-schmettern. Itaque פָּרַע propr. est fractio sc. crurum, ut germ. Bug i. est q. Biegung, Einbug, deriv. a verbo beugen, bücken. Verbum Piel פָּרַע igitur prorsus convenire videtur cum latin. verbo precor,

genauer: sich zusammenbiegen, zusammensinken, in die Kniee sinken, also ganz was ὀκλάζειν (s. u.). So 2 Kön. 9, 24 von einem ins Herz Geschossenen וַיִּכְרַע בְּרִכְבוֹ „er brach zusammen in seinem Wagen“ (LXX ἔκαμψεν ἐπὶ τὰ γόνατα αὐτοῦ, indem sie für בְּרִכְבוֹ das mit dem Verb. כָּרַע meist verbundene בִּרְכָּא [ר] lesen), und es wird befohlen, ihn aufzuheben: שָׂא V. 25. Vergl. auch Jes. 46, 1 f. (כָּרַע neben קָרַס vgl. קָרַס Krummhaken); von Kreisenden 1 Sam. 4, 19. Hiob 39, 3. Dieselbe Bedeutung erhellt weiter aus folgenden malerischen Verbindungen: כָּרַע רֶבֶךְ כְּאִרְיָה Gen. 49, 9 (LXX ἀναπεσὼν* ἐκοιμήθη ὡς λέων) und wiederum כָּרַע שָׁכַב כְּאִרְיָה Num. 24, 9 (LXX κατακλιθεὶς ἀνεπαύσατο κ. τ. λ.), beidemal von dem Zusammenbiegen der Kniegelenke des sich legenden Löwen, wie auch beidemal mit dem Zusatze מִי יִקְיִמֵּנו „wer mag ihn aufrichten?“ Demzufolge ist כָּרַע gleichsam ein Inchoativum des נָפַל und seiner Synonyma. Von Bedeutung ist hierzu auch Richt. 5, 27 (Sissera, als ihm Jael einen Nagel durch die Schläfe geschlagen) כָּרַע נָפַל שָׁכַב בֵּין רַגְלֶיהָ, LXX ἀναμέσον τῶν ποδῶν αὐτῆς κατεκυλίσθη (Alex. συγκάμψας)· ἔπεσε (καὶ) ἐκοιμήθη — κατακλιθεὶς ἔπεσε· καθὼς κατεκλίθη (Alex. ἐν ᾧ ἔκαμψεν), ἐκεῖ ἔπεσεν ἐξοδευθεὶς (Alex. τάλαιπωρός). In gleicher Aufeinanderfolge erscheinen כָּרַע und נָפַל mit ihren Gegensätzen Ps. 20, 9 כָּרַעוּ וְנָפְלוּ וְאֵנָּחְנוּ קָמְנוּ וְנִתְעוֹדַד, LXX αὐτοὶ συνεποδίσθησαν καὶ ἔπεσαν, ἡμεῖς δὲ ἀνέστημεν καὶ ἀνωρθώθημεν. Mit demselben Verbum transitiv LXX auch Ps. 18, 40 (39) כָּרַעוּ כָּמִי תַּחְתִּי συνεπόδισας (πάντας) τοὺς ἐπανισταμένους ἐπ’

propr. plicatum s. flexum, i. e. plicatis, flexis genibus esse, quod etiam nos vocare solemus zusammenbrechen, inde supplicare. Eaedem notionum rationes insunt verbis כָּרַע, propr. krachen, crocire [krächzen], (cognat. c. רָעַע, et כָּנַע propr. knacken (cogn. c. כָּרַע), ut knicken cum nicken, ex quibus per easdem translationes fit apud Hebraeos כְּרָעִים [crura], apud Occidentales γωνία, γόνυ, γνύξ, [γνάμπτειν,] genu, knicken, Knix, Knie. — Itaque quotquot ex his radicibus verba proderunt, omnia originem onomatopoeticam habere apparet. — Von einer noch weiter gehenden Vergleichung etwa auch des obigen שָׂהָה mit dem hier erwähnten שָׂהָה hat dieser Etymolog abgesehen.

* Das einfache πίπτειν der LXX für כָּרַע 2 Chr. 7, 3 (s. u.); Jes. 65, 12: doch ist נָפַל eigentl. erst eine Folge von כָּרַע, s. die nächsten St.; angemessener ist schon προπίπτειν, s. u.

ἐμὲ ὑποκάτω μου:* also auch hiernach ein ausdrückliches Zusammenhaken (mit Knicken) der Füße.

So liegt denn in כרע schon an sich und im Allgemeinen, was daraus für uns bei der zunächst in Betracht genommenen Adoration nur besonders hervortreten muss, dass es nämlich ganz und gar dem erwähnten *supplicare* (s. ob. S. 111) entspricht und demgemäss eigentlich ein unteres und dann überhaupt erniedrigendes Falten (*plicare*) des Körpers, zumeist durch Biegung der Kniegelenke, bezeichnet.

Die bisherige sprachliche Untersuchung und die nachfolgenden urkundlichen Stellen werden darthun, dass es eine wohl hauptsächlich aus Missverständniss des im Weiteren mehrmals wiederkehrenden כרע על ברכים und zugleich aus Consequenz einseitiger Auffassung des obigen קדר (S. 128) entstandene irrige Annahme der Rabbinen ist: „כרע *Demissionem capitis cum superiore corpore usque in genua (denotat)*“, Buxt. a. O., vgl. Carpz. a. O. (p. 323): „כריעה *incurvatio ad genua, quae erat quasi geminatio seu duplicatio corporis.*“** Vielmehr wird sich das Verhältniss nach Maassgabe der Schriftstellen so gestalten, dass von dem gesammten השתחוה die Functionen des obern Körpers dem קדר, die des untern dem כרע zufallen, ohne dass bei letzterem die erstern, also die Krümmung überhaupt, grundsätzlich ausgeschlossen seyn müssten, wie das Nachfolgende weiter darthun wird.

Von kniefälliger Anbetung erscheint כרע zunächst

1) ganz absolut nur in Poesie, als:

* Vulg.: „*supplantasti insurgentes in me subtus me.*“

** Mit der nähern rabb. Modalität: „*In incurvatione illa primum ad latus sinistrum corpus deprimebant, postea ad dextrum [vgl. ob. S. 107 das circumagere], inde rursus caput et sese elevantes.*“ (Wozu noch b. Otho, Lex. rabb. s. v. Preces, nach Berachoth: „*Qui orat — incurvare se debet [יכרע] usquedum conspiciantur omnes vertebrae, quae sunt in spina dorsi.*“) — „*Ubi autem quinta vice כריעה peregerant, movebant sinistrum pedem, dextro sequente, et sic tres passus retrocedebant: ita locus fiebat השתחויה seu prostrationi.*“ Demnach wäre das כרע ein ebenso in sich abgeschlossener Act als das השתחוה, vor welchem man den Körper erst wieder in seine Integrität versetzt hätte, nicht ersteres nur das Inchoativum des letztern. Allein diese ganze, bis auf die Zahl der „pas“ abgemessene, Etiquette (vgl. folg. S.) ist ebenso gegen den Geist biblischer Einfachheit und Innigkeit überhaupt, wie gegen den Eindruck der nachstehenden Belegstellen im Besondern.

Ps. 22, 30 (LXX ἐνώπιον αὐτοῦ προσεσσοῦνται), doch selbst auch hier wenigstens mit dem parall. וישתחוּ. Ebenso auch Ps. 72, 9 לפניו יכרעו ציִים mit der noch expressiveren Parallele עפר ילחכו „Staub lecken“, vergl. ob. das noch völligeres ילחכו רגליך Jes. 49, 23 und Mich. 7, 17., also von der vollendeten Proskynese, wie denn wieder Jes. a. O. parallel stand אפים ארץ ישתחוּ לך, und eben von dieser oriental. Sitte ob. (S. 110) b. Curt. 8, 7. 8 „*genua tibi ponere venerarique te ut Deum*“ wechselte mit „*salutare prosternentes humi corpora.*“ *

Sonst, und in Prosa durchaus, wird bei כרע, ebenso wie vorh. bei נפל und קרד, der Anbetung (השתחוה) durch ausdrücklichen Zusatz noch besonders gedacht, so dass auch hiernach השתחוה, dessen nur bildliche Bedeutung schon früher abzulehnen war, nicht selbst ein blosses „sich beugen“ u. dgl. ohne Pleonasmus seyn kann. Bei dieser Combination des כרע mit השתחוה ist letzteres entweder voranstehend: so ungewöhnlich in der poet. St.

2) באו נשתחוה ונכרעה Ps. 95, 6 (LXX προσκυνήσωμεν κ. προσπέσωμεν αὐτῷ), mit dem Parallelgliede לפני יהוה (knien, auf den Knieen liegen), dem Gesamtausdrucke in Gl. a. eben nur parallel ist, während LXX (κ. κλαύσωμεν) ונבכה lasen und demnach diese poet. Verbindung und Ordnung der Originalausdrücke selbst auffällig fanden. Ebenso fern steht dieser schwungvollen St. aber auch die hieraus einen besondern antiquar. Ritus abstrahirende prosaische und pedantische Erklärung bei CARPZ. a. O. p. 323: „*omissa Kidda, quartus venerationis religiosae ritus additur, cujus nomen, Geniculatio, obviam mihi factum non est, verbum autem de-*

* „Ein auf einer Stele aufgefundenenes Bruchstück aus der ägypt. Geschichte des 12. Jahrhunderts vor der christl. Zeitrechnung“ (E. v. ROUGÉ in *Revue Contemporaine*) enthält nach „Ausland“ 1859, 14. S. 321 ff. u. ä. (323) Folgendes: „Der Fürst von Bachtan [Bagistan, in Mesopotamien] ging mit seinen Kriegen und seinen Häuptlingen [dem zu Heilung seiner Tochter Bint-reschit — בת ראשית? — dahin überbrachten Gott von Thebais] Chons, dem Berater, entgegen; nachdem er sich mit dem Bauch zur Erde geworfen, sagte er“ cet. Vergl. auch 325: Eine Inschrift Ramses IV. zeigt uns „die Völker Nordsyriens in seiner Gegenwart zu Boden liegend und alle Asiaten vor ihm zitternd,“ — und hierzu wieder ob. Mich. 7, 17 „sie werden lecken Staub wie die Schlange, wie Erdenkriecher, zittern“ cet.

missam genuum flexionem notat. Judaei namque templum ingressi in bene mundato pavimento, ex quo nulla vestium inquinatio erat metuenda, prostrati expansis manibus in terra adorabant versus Sanctum Sanctorum, deinde stantes orabant, et tandem ultimo devotionis actu ad genua se flectebant, adspiciendo semper ad Sanctuarium“ cet. — Oder es folgt, wie naturgemäss und daher in Prosa ausschliesslich, das השתחוה dem כרע nach, als

3) כרעו המלך וכל הנמצאים אתו וישתחוו 2 Chr. 29, 29 (LXX ἐκκλυσεν — καὶ προσεκύνησαν), was auch synonym ist theils mit dem absol. משתחוו V. 28, theils mit ויקרו וישתחוו V. 30 s. ob. Ebenso, positiv wie negativ, Esth. 3, 2 כרעים אין V. 5 ומשתחווים להמן... ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה מרדכי כרע ומשתחוה לו, wo LXX alle 3mal כרע einfach im השתחוה ganz mitaufgehn lassen und nur letzteres (durch προσκυνεῖν) wiedergeben. Dabei wolle man zu rechter Würdigung des Originalausdrucks nicht vergessen, dass es sich an letztern St. um persische Proskynese (wovon ob. S. 109 f.) handelt. — Dasselbe genetisch noch specialisirter

4) ויכרעו אפים ארצה על-הרצפה וישתחוו והודות ליהוה 2 Chr. 7, 3 „sie beugten sich, das Antlitz zur Erde, auf das Pflaster und warfen sich nieder“ cet., LXX ἐπέσπον ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τ. γῆν ἐπὶ τὸ λιθόστρωτον καὶ προσεκύνησαν.*

Demnach verhält sich das mit השתחוה verbundene und zwar in der genauern und darum maassgebenden Prosa auch wirklich vorangehende כרע zu jenem als einleitender Theil und wesentlich so wie קרד, nur dass es sich hier mehr um die Nacken-, dort mehr um die Kniegelenke handelt.

Ein zunächst diesem כרע entsprechender, das קרד aber einschliessender Parallelausdruck ist כפה (vgl. כף hohle Hand) Mich. 6, 6: „womit mag ich entgegenkommen Jehovah? אֵפֶה, beugen will ich mich dem Gott der Höhe“, — wenn man zumal vergleicht einerseits Jes. 58, 5 die Bussübung כף כאגמן ראשו „beugen wie Schilf sein Haupt“ (LXX

* Vgl. CARPZ. a. O.: „ad medium corporis incurvarunt se et deinde super pavimento lapideo templi se prostrarunt adorando, ita ut quasi duplex esset actus, sed quasi junctim praestitus“ cet.

κάμπτειν τὸν τράχηλον), und andererseits Ps. 145, 14 כפופים im Parallelismus mit נפלים.

Obschon nun aber כרע selbst die Kniebeugung wesentlich miteinschliesst und dadurch dem solennen השתחוה dient, so nimmt das Wort doch eine **unerwartete Wendung** da, wo es ausdrücklich mit den Knien verbunden wird, zunächst als כרע על ברכיו. So auf die Kniee beschränkt und dadurch von noch weiterem Dahinsinken ausgeschlossen, ist es nämlich nicht mehr Gestus der Anbetung, sondern des **Gebetes**, vielleicht darum, weil die Anbetung doch in der That auch innerlich ein noch tieferes Hinsinken und unbegrenztes Sichversenken ist, gewiss aber auch zugleich darum, weil das an Gott im Himmel gerichtete Wort des Gebetes das Niederliegen des Angesichts im Staube gradezu unmöglich machte* und vielmehr, neben der Erniedrigung auf die Kniee,** eine gen Himmel gewendete Stellung des Hauptes bedingte,

* S. ob. S. 123 f. Denn nur ausnahmsweise und bei nur wenigen Gebetsworten findet man es wie Matth. 26, 39 ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ (Marc. 14, 35 ἔπεσεν ἐπὶ τῆς γῆς) προσευχόμενος κ. λέγων —, und selbst dafür hat Luc. 22, 41 f. das in diesem Falle gewöhnlichere θεὶς τὰ γόνατα προσηύχετο λέγων —, wie auch Act. 7, 60 θεὶς τὰ γόνατα ἔκραξε φωνῇ μεγάλῃ· κύριε κ. τ. λ., 9, 40. 20, 36. 21, 5. Einmal nur zeigt sich Marc. 15, 19 καὶ ἐνέπτυνον αὐτῷ καὶ τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν αὐτῷ (Matth. 27, 29 γονυπετήσαντες ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἐνέπαιζον αὐτῷ λέγοντες· χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων), wonach zur Kniebeugung eben wohl auch die Caricatur der vollen Huldigung, wie durch das Wort, so auch durch Hinabbeugen des Oberkörpers gefügt wurde. Sonst findet sich auch das so eben (b. Matth.) erwähnte γονυπετεῖν τινα (von γονυπετής wie γονυκλινεῖν von γονυκλινής) als Fallen auf die Kniee mit einem Anliegen an jem., Matth. 17, 14 f. Marc. (1, 40.) 10, 17; desgl. auch Eph. 3, 14 ff. κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα (τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) — ἵνα δώῃ ὑμῖν κ. τ. λ. Objectiv dagegen steht προσέπεσε τοῖς γόνασιν Ἰησοῦ λέγων κ. τ. λ. Luc. 5, 8. (S. ob. S. 114. 126 f.)

** S. ob. S. 111; vergl. hier noch Virg. Aen. 12, 930 sq.: „ille humilis supplexque oculos dextramque precantem protendens“ cet. Auch ward speciell der ברכים כרעות als Zeichen der Hinfälligkeit schon (S. 113) gedacht, wie Hiob 4, 4 ברכים כרעות האמץ (LXX γόνασιν ἀδυνατοῦσι θάρσος περιέθηκας). — Der etwaige Singular (כַּרְעָה s. u.) statt des gewöhl. Duals (בְּרַכִּים) steht in der Verbindung mit כרע mehr rhetorisch-poetisch und berechtigt schon wegen der gesammten oriental. Anschauungsweise nicht, dabei an ein nur einseitiges (halbes) Knien zu denken. — Vergl. unt. die archäol.-kirchl. Bestimmungen hierüber.

gesichert und noch gesteigert durch das mitbetende Emporstrecken der Arme und Hände.*

Diese Kniebeugung zum Gebet finden wir in folgenden Ausdrucksweisen:

1) כרע על ברכים, „sich niederlassen auf die Kniee“ — so einmal ohne Beziehung auf das Gebet, aber in lehrreicher Anschaulichkeit, Richt. 7, 5 ff., LXX κλίνειν ἐπὶ τὰ γόνατα (Alex. κάμπτειν τὰ γ.), von der Stellung um aus einem Bache Wasser zu schöpfen; und daraus wird der Ausdruck auch als Gebetsritus schon verständlicher, wie es 2 Chr. 6, 12 f. von Salomo, als er zum Tempelweihgebet sich anschickt, heisst: וַיִּבְרַךְ עַל בְּרָכָיו נֹגֵד כָּל קְהָל יִשְׂרָאֵל וַיִּפְרֹשׁ כַּפָּיו הַשְׁמִימָה (LXX ἔπεσεν ἐπὶ τὰ γόνατα), und wiederum nach Vollendung desselben 1 Kön. 8, 54: קָם מִלִּפְנֵי מִזְבַּח יְהוָה מִכְרַע עַל בְּרָכָיו וַכַּפָּיו פָּרְשׂוֹת הַשְׁמַיִם (LXX ὠκλακῶς** ἐπὶ τὰ γόνατα), so dass denn בֵּרַךְ עַל בְּרָכָיו (vgl. auch ob. Ps. 95, 6 נִבְרַכָּה) und כִּרַּע עַל בְּרָכָיו Synonyma des Gebetsritus sind,*** daher ersteres auch im Chald. Dan. 6, 11 הוא בֵּרַךְ עַל בְּרָכָיו וּמִצְלָא וְגו' (Gr. ἤν κάμπτων ἐπὶ τὰ γόνατα αὐτοῦ καὶ προσευχόμενος), und letzteres auch Esr. 9, 5 ואֶכְרַע עַל בְּרָכָי וְאֶפְרֹשָׁה כַּפֵּי אֵל יְהוָה (LXX wie ob. Richt. 7, 5; vgl. S. 124). — Mit dem Object erscheint das כרע על ברכיו ebenfalls im Sinne des Flehens

* Wesentlich dasselbe gilt auch von dem mehr topischen Ausbreiten der Hände gegen Jerusalem und den Tempel 1 Kön. 8, 38. 42. 48. 2 Chr. 6, 29. 34. 38 und das Allerheiligste Ps. 28, 2; vgl. Dan. 6, 11 u. ob. S. 118. Wenn es hiergegen altchristliche Sitte ist, wozu auch der Stand unserer Altäre auffordert, gegen Morgen anzubeten, so kommt das nicht von einer Hinwendung (der Abendländer) nach Jerusalem und den Stätten des Erdenwandels Jesu oder nach dem Paradiese, sondern einfach von dem Hinblicken nach dem „Aufgang aus der Höhe“ (Luc. 1, 78 f.): vgl. HILDEBR. rit. or. p. 5—22.

** Dieses schon oben berührte Verb. (ὀκλάζειν) mit seinen mannigfachen Bildungen (worunter auch ὀκλαδίας Klappstuhl) ist eigentl. hocken, mit gebognen Knien auf den Fersen sitzen: vom Wechsel hierin Hom. Il. 13, 281 μετοκλάζει καὶ ἐπ' ἀμφοτέρους πόδας ἵζει; vergl. κλᾶν brechen, und ob. S. 130 f. zu בֵּרַךְ.

*** Dies wiederlegt denn offenbar die obige rabb. traditionelle Deutung, כִּרַּע (עַל בְּרָכָיו) bezeichne eine Krümmung des Oberkörpers bis auf die Kniee hinab, während es vielmehr eine solche auf d. Kn. selbst ist, womit ja auch das Händeausbreiten gen Himmel sich allein wohl vereinigt.

2) 2 Kön. 1, 13 ויכרע על ברכיו לנגד אליהו ויתחנן אליו (LXX ἔκαμψεν ἐπὶ τὰ γόνατα αὐτ. κατέναντι Ἡλ. κ. τ. λ.).

Die an solchen Stellen mit kniefälligem Gebete meist verbundene Ausbreitung der Hände „gen Himmel“ und „zu Jehovah“ geschah so, dass die innere Hand dorthin gekehrt war, daher eben fast ausschliesslich פָּרַשׁ כַּפַּיִם (LXX unterschiedlos m. χεῖρας), wie schon Exod. 9, 33 vgl. Ps. 44, 21 (auch mit intensivem Piel, „ausstrecken“, Jes. 1, 15. Hiob 11, 13 vorangehend להכין לב; und mit שָׁטַח Ps. 88, 10): wogegen פָּרַשׁ יָדַיִם (Ps. 143, 6. Klagl. 1, 17 בִּידַיִם פ' um so seltener; vgl. übrigens 2 Macc. 3, 20 πᾶσαι προτείνουσαι τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανόν, ἐποιοῦντο τὴν λιτανείαν. Dasselbe Verhältniss auch zwischen dem generelleren üblichen נָשָׂא כַּפַּיִם (Klagl. 2, 19. Ps. 63, 5 vgl. 141, 2 מִשָּׂא כַּפִּי 119, 48 אֶל מִצּוֹתֶיךָ, also nicht „Anbetung“, sondern Gebet darum, parall. אֲשִׁיחָה בַּחֲקִיךָ (Ps. 28, 2. 134, 2. Hab. 3, 10); hierzu vgl. 1 Tim. 2, 8 προσεύχεσθαι τοὺς ἄνδρας — ἐπαίροντας ὁσίοις χεῖρας. Auch das הָרִים יָד Exod. 17, 11 (LXX ἐπῆρε) mit dem Gegensatze הִנִּיחַ יָד (LXX καθῆκε) dürfte Gebet seyn, und zwar mit beiden Händen (Dual V. 12), die daher auch auf beiden Seiten gestützt werden mussten, möglicherweise aber auch spec. Segen, wovon grade הָרִים im Folg.

Die Bedeutung dieses Emporstreckens von Armen, Händen und Fingern gen Himmel — dieses Wachsen nach oben neben der Verringerung nach unten (im Knieen) — ist klar verständlich, ist Trachten nach Hülfe und Trost von Gott, wie der Säugling sich der Mutter entgegenstreckt, ihn auf- und seiner sich anzunehmen. Man lese nur Klagl. 1, 17 פָּרַשְׁתִּי יָדַי אֵלַיִךְ, oder Ps. 143, 6 f. פָּרַשְׁתִּי יָדַי אֵלַיִךְ, „ausgestreckt habe ich meine Hände zu Dir, meine Seele (ist) wie lechzend Land nach Dir.“ Dazu auch noch das Aufheben der Augen (Ps. 123, 1 אֲלִיךְ נִשְׁאַחֵתִי 1. 143, 8 אֲלִיךְ נִשְׁאַחֵתִי נַפְשִׁי 8) wie „des Herzens zu Händen“ (Klagl. 3, 41 נִשְׂא לִבֵּנוּ אֶל כַּפַּיִם אֵל אֵל בְּשָׁמַיִם LXX ἀναλάβωμεν καρδίας ἡμῶν ἐπὶ χειρῶν πρὸς ὑψηλὸν ἐν οὐρανῶ). — Sagt dann auch

Gott selbst Jes. 65, 2 פִּרְשִׁתִּי יָדִי כָּל הַיּוֹם אֶל עַם סוֹרֵר so ist der Hülfspendende nun eben der Bittende, wie der Apostel sagt (2 Cor. 5, 20): δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ καταλλάγητε τῷ θεῷ.*

Von diesem Händeausbreiten ist biblisch wesentlich verschieden das Handerheben, verschieden auch von dem was wir „Hände aufheben“ nennen, sey dies nun ein senkrechtes Zusammendrücken der Handflächen vor der Brust (cathol.), oder ein Händefalten, wovon nachher. Das biblische Handerheben erscheint nämlich zur Begleitung des Schwurs und des Segens. Für den Gestus Schwörender lautet der Ausdruck fast durchgängig mit dem Singular (יָד), wie auch wir nur mit Fingern der grade emporgehaltenen Rechten einen Eid ablegen; entweder יָד יְהוָה אֵל עֲלֵינוּ (Gen. 14, 22), oder נִשָּׂא יָד (Ps. 106, 26. Ezech. 20, 6), vergl. Apoc. 10, 5 f. ἤρξε τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιὰν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ὤμοσεν ἐν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Oft ist dieses Symbol, auch ohne Eidesinhalt, s. v. a. Schwören, wie (von Gott selbst gesagt) Exod. 6, 8. Num. 14, 30. Neh. 9, 15. Als eine besonders gewichtige Betheurungsgeberde kommt das „gen Himmel erheben“ (הָרִים אֶל הַשָּׁמַיִם) beider Hände, der Rechten und der Linken, nur einmal vor, Dan. 12, 7; vergl. übrigens auch das אָמֵן אָמֵן des Volks Neh. 8, 6., und auch bei den Griechen war χειροτονία (χεῖρας ἀνατείνειν, Xenoph.) Zeichen der Beistimmung.** Ist übrigens diese eine mehr senkrechte, was hier schon der Beisatz „gen Himmel“ u. dgl. lehrt, so ist das andre Symbol des Handerhebens, nämlich um zu

* Jene Darstellung Flehender als die Hände emporstreckend, weil so naturgemäss, ist namentlich auch bei Homer häufig (wo χεῖρας ἀνέχειν θεοῖς, χ. αἰεῖν, ἀναφέρειν, ὀρέγειν, πεταννύναι cet.), ebenso wie bei den Römern besonders als „*ad coelum manus tendere*“ (Caes. B. C. 2, 5; vgl. Virg. Aen. 12, 196 *tenditque ad sidera palmas*, Ovid. Met. 8, 849 *tendens super aequora palmas*), oder auch „*manus ad coelum attollere*“ (Liv. 10, 36 *man. ad coel. attollens, voce clara ita ut exaudiretur, templum Jovi Statori vovet* cet.); und selbst noch dem „*tollere manum*“ als Zeichen der Verwunderung (Cic. Acad. 2, 19. Epp. 7, 5. Catull. 53, 4 *admirans ait haec manusque tollens: Dī magni* cet.) liegt eine wenigstens scheinbare Gottesanrufung zu Grunde.

** HILDEBR. rit. orant. p. 154: „*Scriptoribus sacris chirotonia dicitur impositio manuum orandi causa fieri solita.*“ S. das Nächstfolgende.

segnen, mehr horizontal, besonders wo es Handauflegung ist, nämlich auf das Haupt* eines hierzu wohl eigentlich Knieenden, und viell. auch daher בִּרְךָ, doch (vgl. S. 130 f.) dies wenigstens bald ganz uneigentlich, denn 1 Kön. 8, 14 (2 Chr. 6, 3) steht die Gemeinde den Segen empfangend, in welchem Falle der Segnende seine Hände bis zur Schulter oder noch höher erhebt,** vgl. 2 Chr. 30, 27 וַיִּקְמוּ הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וַיְבָרְכוּ אֶת הָעָם. Für den Segensgestus nun findet sich im a. t. Codex der Singular (אֶל הָעָם וַיְבָרְכֵם) Lev. 9, 22 (doch יָדָיו קָרִי), im N. T. von dem scheidenden Herrn selbst ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς, Luc. 24, 50; vgl. Sir. 50, 20 καταβὰς ἐπῆρε χεῖρας αὐτοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἐκκλησίαν υἱῶν Ἰσραὴλ, δοῦναι εὐλογίαν κυρίῳ ἐκ χειλέων αὐτοῦ κ. τ. λ. Doch gehört das segnende Händeerheben, und zwar selbst nach den angeführten letzten Worten, selbst mit unter die Kategorie des betenden Händeerhebens, da jeder Segen nur ein Gebet ist und hinwiederum Gottes Preis mit demselben hebr. Worte des Segnens (בִּרְךָ, LXX εὐλογεῖν) benannt wird, sowie dieses auch oben dem flehenden (יָדִים) נִשָּׂא Ps. 63, 5. 134, 2 parallel stand. — Unter dieselbe Anschauung fällt endlich auch noch das Händeauflegen (ἐπιτιθέναι χεῖράς τινι oder ἐπὶ τινά, ἐπίθεσις χειρῶν) ebenfalls zur Segnung, übrigens auch noch ausdrücklich mit Gebet verbunden Matth. 19, 13. Act. 6, 6., — und zwar erfolgte dieser Ritus a) zu Heilungen Luc. 4, 40. Marc. 8, 23 f. (vgl. 5, 23); 16, 18 (womit parallel

* Hier ist namentlich bemerkenswerth Gen. 48, 14 ff., wo Israel, seine rechte Hand auf das Haupt Ephraims und seine linke Hand auf das Haupt Manasses, und zwar, um ihrer momentanen Stellung willen, kreuzweise legend, die beiden Enkel mit der Andeutung segnet, dass der mit der Rechten gesegnete Jüngere grösser seyn werde (V. 19).

** S. DRUS. b. JOH. GERHARD, de benedictione eccles., ed. 4, p. 6. — OTHO, Lex. rabb. philol. (s. v. Sacerdotes) aus Sota: „Benedictio sacerdotum debet fieri in lingua sancta. Quomodo autem fit? In provinciis ipsam dicunt ut tres benedictiones, in Sanctuario vero ut unam. In Sanctuario dicunt nomen (Jehova) ut scribitur, in provinciis vero per cognomen ejus [ob. S. 65]. In provinciis sacerdotes manus suas ad humeros tollunt, sed in Sanctuario supra capita sua, excepto summo sacerdote, qui manus suas ultra laminam non elevat.“ Näheres über die Synagogalgebräuche bei dem priesterl. Segen s. VITRINGA de Synag. vet. III, 2, 20. — Vgl. auch J. H. HÄNER, de ritu benedict. sacerdotal., II. §. 20 sqq.

Jac. 5, 14 Beten mit Salben), weiter *b*) zu Mittheilung des heil. Geistes Act. 8, 17 und dieses wieder spec. *c*) als Weihung zu einem kirchlichen Amte Act. 6, 6. 1 Tim. 4, 14. 5, 22. II. 1, 6.* —

Haben wir vorhin *כרע על ברכיו* durchgängig als Geberde des Flehens gefunden, so erscheint *כרע* in Verbindung mit *ברך* doch aber auch wirklich noch als Zeichen der Huldigung, freilich dann ganz anders formulirt, nämlich als Subject die Kniee, welche das bisher von der ganzen Person ausgesagte und mit dem *ברכים על כרע* beschlossene *כרע* nun selbstständig allein vollziehen. Wir finden diese, so allerdings in noch andrer Bedeutung als oben (S. 113. 135) gemeinten, *ברכים כרעות* mit *ל* des Objects als Cultusgeberde sowohl vom Götzen- als vom Gottesdienste, nämlich:

1) *כל ברכים אשר לא כרעו לבעל וכל פה אשר לא נשק לו***, 1 Kön. 19, 18., LXX (characteristisch) *πάντα γόνατα ἃ οὐκ ὤκλασαν γόνυ τῷ Βάαλ*, einfacher Röm. 11, 4 *οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ*; und als Contrast davon

2) *כי לי תכרע כל ברך השבע כל לשון*, Jes. 45, 23., wo mit hin im Parallelismus ebenfalls eine Auslegung dieser Kniebeugung, nämlich der Huldigungs-Eid, beigelegt wird; LXX hier ebenso wie Röm. 14, 11 *ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται* (Alex., Vat. *ὁμειται*), so dass in dem Werke der Zunge die That des Knies ebenfalls wieder ihre Dolmetschung findet, oder vielmehr Wort und Geberde gleichermaassen huldigen und sich mancipiren.

Vom Speciellen, — worunter wir oben auch zugleich (IV^a) das Verb. *כָּרַע* (chald. *כַּרַּךְ*) bei dem synonymen *כרע* (S. 136 2 Chr. 6, 12 f. vgl. 1 Kön. 8, 54; S. 133 Ps. 95, 6) mitaufzuführen hatten, — wieder auf das Generelle zurückgehende, aber auch nur vereinzelt vorkommende Andachts- und Adorationsausdrücke sind noch folgende zwei:

* Vgl. HILDEBR. rit. orant. p. 154 sqq. Ein Seiten- und Gegenstück von dem alttestam. priesterlichen *סמך יד על ראש* des Opfers Exod. 29, 10. 15. 19. Lev. 1, 4. 3, 2. 8, 14. 16, 21.

** Ueber diese Idololatrie des Kusses s. ob. S. 108. Vgl. dazu noch (mit *ν* im Simpl.) das Skolion b. Athen. Deipnos. 15, 50:

πάντες γόνυ πεπτηῶτες ἄμὸν
* * * *κυνεῦντί τε δεσπόταν*
καὶ μέγαν βασιλέα φωνέοντες.

V) גָּהַר ,

d. i. eben auch schon phonetisch „*kauern*“, s. ob. zu כָּרַע; dies aber nur 1 Kön. 18, 42 (Elias auf dem Carmel)

וַיִּגְהַר אֶרְצָה וַיִּשָּׁם פָּנָיו בֵּין בָּרָכּוֹ, LXX ἔκυσεν ἐπὶ τὴν γῆν κ. ἔθηκε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀναμέσον τῶν γονάτων αὐτοῦ. Auf die eigenthümliche Anschaulichkeit dieser Stellung ward schon früher verwiesen. Das „Kauern“ selbst hebt im Allgemeinen auch noch die dritte, Leib und Füße vermittelnde, Articulation hervor; im Griech. entspricht ihm am meisten das (S. 136 mit ὀκλαδίας Klappstuhl) erwähnte ὀκλάζειν. Die „gebogenen Kniee“ selbst könnten dabei in die Höhe stehend gedacht werden; dasselbe Kauern und Zusammenklappen kann aber auch bei aufliegenden Knien stattfinden. Und jedenfalls erscheint diese letztere Gestaltung des גָּהַר eines Propheten in so bedeutsamen Momenten, weil der Adoration näher, ungleich angemessener; vergl. auch den ihr sonst verwandten Zusatz אֶרְצָה, sowie das ἔκυσεν ἐπὶ τὴν γῆν der LXX. Nur dass hier als singular noch hinzutritt das „Legen des Hauptes zwischen die Kniee“, statt es, wie sonst, einfach mit auf die Erde hinstrecken, und ebendeshalb auch ein, diese Zusammenfaltung deutlicher bezeichnendes, singuläres Verbum (גָּהַר). Diese äussere Modification des eigentlichen השתחוה aber fügt der Hingesunkenheit vor Gott noch die Versenkung in sich selbst hinzu, d. h. der Adoration die Contemplation, vereinigt in Andacht.

Endlich findet sich als wirkliches Adorationsverbum, aber ausschliesslich von abgöttischer Verehrung,* noch

VI) סָגַר ,

niederfallen, chald. סָגַר, wie denn überhaupt das W. mehr

* Bei gottesdienstlicher und götzendienerischer Proskynese wird deren Verbis häufig noch עָבַר (von Cultushandlungen oder eben Gottes- und Götzendienst, bes. durch Opfer) beigefügt. So dies entw. nachstehend 2 Kön. 21, 3. (2 Chr. 33, 3.) Ps. 72, 11., oder vorangehend 1 Kön. 9, 6. 16, 31. 22, 54., wo LXX immer δουλεύειν, dagegen aber auch λατρεύειν und zwar ebenfalls z. Th. nachfolgend Exod. 20, 5. 23, 24. Deut. 4, 19. 30, 17. 2 Kön. 17, 35., z. Th. vorausgehend Deut. 8, 19. 11, 16. Jos. 23, 16. Richt. 2, 19. 2 Chr. 7, 19. Im N. T. steht letzteres (λατρ.) bei der Verbindung mit προσκυνεῖν ebenfalls nach: Matth. 4, 10. Luc. 4, 8 (vgl. Röm. 1, 25).

aramäisch und arabisch ist, vergl. „Moschee“ d. i. Anbetungs-
haus. — Im Hebr. zeigt es sich

a) einfach, Jes. 44, 15 יפעל אל וישתחו עשהו פסל ויסגד למו (LXX προσκυνοῦσιν αὐτοῖς); und so auch V. 19 לבול עץ אסגוד;

b) verbunden mit dem eigentl. Adorationsverbum, Jes. 46, 6 ישתחו אף יסגדו אף (יעשהו אל), LXX κύψαντες προσκυνοῦσιν (αὐτοῖς), und 44, 17 ישתחו לו יסגדו (עשה לפסלו) שאריתו לאל עשה לפסלו, wo dem Anbeten das Beten nachfolgt (hier LXX für beide VV. bloss προσκυνεῖ).

Ganz ebenmässig steht das chald. סגד.

α) einfach, Dan. 3, 12 (לצלם דהבא די הקימח) לא סגדין (לצלם דהבא די הקימח), Gr. οὐ προσκυνοῦσι, und

β) verbunden mit vorangehendem (נפל על אנפיהו) ob. (S. 127) Dan. 2, 46. 3, 5. 6. 7. 10 f. 15.

Die bisherigen linguistisch-exegetischen Erhebungen enthalten das Thatsächliche der biblischen Anbetung in ihrer äussern Gestaltung. Danach besteht diese wesentlich im Hinsinken des ganzen Menschen gegen ihr Object (השתחוה), durch ihre Selbstlosigkeit jähling vollzogen (נפל), obwohl auch dann unwillkürlich noch articulirt durch Verneigung (קדד) und Kniebeugung (ברך, כרע),* die letzteren nur im Gebet oder in seltneren Fällen etwa zu Graden der Huldigung oder symbolischer Abbrevirung derselben isolirt. Principiell und darum vorwaltend ist Adoration Gottes ein Versinken des ganzen Menschen vor Ihm. —

Wohl sagt der Herr: „es kommt eine Stunde und ist jetzt, wo die wahrhaftigen Anbeter werden anbeten (οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσι) den Vater in Geist und Wahrheit, — Geist ist Gott“ (Joh. 4, 23 f.). Sollte aber diese „Anbetung in Geist und Wahrheit“ jene somatische ausschliessen? Wir haben an andrem Orte (S. 41) schon gezeigt, was es für eine Bewandtniss mit ἀλήθεια und ἀληθινοῖς προσκυνηταῖς habe. Nicht das Wie und Womit, sondern nur das irdische Wo bildet dort, schon nach Zeugnis des Gleich-

* Alles, das Ganze und die Articulationen, ob. S. 120 b. BAGGESEN.

lautes der feierlichen Einführung und der Formel selbst, den Gegensatz (V. 20. 21 „es kommt eine Stunde, wo ihr weder auf diesem Berge, noch in Jerusalem anbeten werdet“). Der Inhalt des Gefässes wird betont, nicht dieses zerbrochen. „Der Geist ist das lebendigmachende, das Fleisch nützt nichts“ (Joh. 6, 63), „denn nicht ist das Reich Gottes Essen und Trinken“ (Röm. 14, 17), und „nicht besteht es in Wort“ (ἐν λόγῳ, 1 Cor. 4, 20); dennoch heisst es auch: „so ihr nicht asset das Fleisch des Menschensohnes und tranket sein Blut, habt ihr nicht Leben in euch selber“ (Joh. 6, 53), und heisst der Lebensfürst selbst „das Wort“ (ὁ λόγος, Joh. 1, 1). Das Eine, eben hervorgehoben, schliesst das Andre, wovon nicht zugleich die Rede ist, noch nicht aus.

Dass insonderheit die leibliche Anbetung durch die „in Geist und Wahrheit“ nicht ausgeschlossen werde, davon zeugen in Thaten unsere steten Vorbilder, welche in und mit dem Leibe angebetet haben, — wie Moses (Exod. 34, 8. Num. 16, 22) und David (2 Sam. 12, 20), und auf ihren Knieen gebetet haben, ein Salomo (2 Chr. 6, 13), Daniel (6, 11) und Esra (9, 5), ein Petrus (Act. 9, 40) und Paulus (Act. 20, 36. 21, 5. Eph. 3, 14), wie hoch jener auch immer die „lebendigen Steine“ am „geistlichen Hause“ mit „geistlichen Opfern“ (1 Petr. 2, 5) stellt und dieser das „im Geiste Gott dienen“ (Philipp. 3, 3. Röm. 1, 9). Ja unser Herr selbst, welcher die „Anbetung in Geist und Wahrheit“ dort weissagte, hat zu seinem Vater im Himmel gebetet anbetend an der Erde auf den Knieen und dem Angesicht (Marc. 14, 35. Luc. 22, 41 f. Matth. 26, 39 f.). Und selbst noch im Himmel werden also anbeten, niederfallend auf ihr Angesicht, die Heiligen vor dem Throne Gottes: s. Apoc. 4, 10. 5, 14. 11, 16. 19, 4; und auch alle Engel sollen anbeten den Sohn, Hebr. 1, 6 (Ps. 97, 7), in dessen Namen überhaupt „jedes Knie sich beugen soll derer die im Himmel und auf Erden und unter der Erde.“ (Philipp. 2, 10.)

Ist Das etwa das Gegentheil der „Anbetung in Geist und Wahrheit?“ Besteht diese in Ausschliessung des leiblichen Mitbetens? Wir haben früher (S. 47 f.), gefunden, dass der heilige Sprachgebrauch für „das Wahre“ (τὸ ἀληθινόν) auch „das Lebendige“ sagt. Wahrlich aber, in jener Hinwerfung

ist mehr „Leben“, wie auch das λατρεύειν θεῷ ζῶντι (Hebr. 9, 14) es erheischt, und in diesem Leben mehr „Geist“, und in diesem Geist auch mehr „Wahrheit“, als in kühler Unbeweglichkeit. Mit einem formenreichen Bethause soll die Erscheinung der Beter und Anbeter darin harmoniren. Ein gothischer Dom, der mit überwältigend verständlichem Eindruck aus reicher und würdiger geschichtlichen Leiblichkeit aufsteigend dem Himmel sich entgegen lichtet, wie sein markerschütternder warmer Orgelton wird mit starren und kalten „Lebendigen“ in seiner Mitte, zumal bei ebenmässig verblassten Agenden und matten Gesängen, nur eine um so grellere Dissonanz bilden. Ist das stille Hinsinken in Anbetung ein durchdringender Busschrei und Preisgesang und grade in solcher Entkleidung vom Worte noch geistiger als selbst dieses; so ist der bewusste Widerspruch dagegen schnöder Ausdruck freveln Hochmuthes vor — Gott dem Allmächtigen und Heiligen, zugleich eine Heuchelei mit dem Worte „Geist“, in jedem Falle aber ein offenes Bekenntniss der Lauheit und tiefer des Unglaubens. So lange wir im Leibe wallen, gehört dieser Leib mit zu uns; seine Mitdemüthigung ist dem in Wahrheit anbetenden Geiste auch ein wahres Bedürfniss, ohne die er Sättigung des religiösen Dranges nicht findet. Und wenn so der Christ im einsamen Kämmerlein auch leiblich sich ergiesst vor seinem Herrn und Gott, soll es fern bleiben von der Gemeinde, der da ist „Ein Leib und Ein Geist?“ (Eph. 4, 4.)

Nicht Leib und Geist sind hier Gegensätze, wohl aber Geistigkeit und Spiritualismus, welcher in auszehrender Krankhaftigkeit zu dem realen Geiste sich nicht anders verhält, als der Vampyr zu seinem Opfer. — Wer sich zu geistig, zu hoch und gebildet dünkt, vor Gott dem Herrn niederzufallen, den mag ein herziger Heide beschämen. Denn ein allgemeiner instinctiv-menschlicher Trieb ist der zu leiblicher Mitanbetung der Allmacht. Diesen Hang und Drang hat die Morgenfrische des Orients am tiefsten empfunden und am frühesten formulirt. Dort „in Sems Hütten“ (Gen. 9, 27) ist nun auch unsere Heimath, unser Erbe. Die im Evangelium (Joh. 4) der Weissagung von einer „Anbetung in Geist und Wahrheit“ nächst vorangehende geschichtliche Wahrheit

aus demselben untrüglichen Munde ist (V. 22) diese: ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. Ein Stück davon und ein Hilfsmittel dazu ist auch die hebräische Anbetung, und diese darum in Wort und That mitherübergenommen in den Neuen Bund, worin es, wie überhaupt, so auch hiervon gilt „zu preisen Gott an eurem Leibe“ (1 Cor. 6, 20) und „zu begeben eure Leiber als ein Opfer, lebendig, heilig, Gott wohlgefällig, — euer vernünftiger Gottesdienst“ (τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν, Röm. 12, 1).^{*} Also schliesst die biblische „Vernünftigkeit“ der Verehrung Gottes die durch „den Leib“ nicht allein nicht aus, sie fordert dieselbe, als zum Ganzen des Menschen gehörend, ausdrücklich.

Werfen wir endlich noch einen Blick auf die geschichtliche Entwicklung der aus dem Worte Gottes geborenen Kirche des N. B., so finden wir in ihrem Alterthume** die in der maassgebenden h. Schrift selbst wahrgenommene Gestaltung der Anbetung und dann auch des Gebets nachstehender Maassen wieder.

Gewiss eine Folge des Ueberschwellens der Gemeinde über das heil. Land nicht allein, sondern auch über den Orient, mit andern Worten eine Wirkung ihrer Catholicität und ihres sich unaufhaltsam bethätigenden öcumenischen Characters, ist es, vielleicht auch zugleich eine Nachwirkung des über die Geberde und andern äussern Dienst schon im N. T. sich überhaupt erhebenden Geistes und Wortes, dass gerade A) das zunächst specifisch orientalische προσκυνεῖν (השתחויה, s. ob. S. 106 ff.) in dem ausgeführten Sinne mehr zurücktritt. Andererseits aber geschieht dies hauptsächlich gerade auch wieder dadurch, dass die Adoration ihrer innern Allgemeinheit, als des Ausdrucks tiefster Pietät und Verehrung überhaupt, sich

^{*} Vergl. b. HUBNER, de genuflexione (1711) §. XXXIII. Augustin., Hieron. cet.

^{**} Literat. b. AUGUSTI, Denkwürdd. B. V, S. 378 f.; Christl. Alterth. §. 138: u. A. Orig. περὶ εὐχῆς (DE LA RUE T. III.) c. 31. FRIDERICUS, episc. Salernit., de modo orandi, b. HILDEBR. rit. or. 1.

entäussert. Denn sowie einerseits die vorherrschend generelle biblische Proskynese allerdings auch speciell bei tiefer Trauer (z. B. Jos. 7, 6 vgl. 1 Macc. 4, 40) und Verschuldung (auch Anderer, z. B. Num. 16, 22 s. ob.) vorkommt, ebenso findet sich andererseits die *humiprostratio* (*humicubatio*) im christl. Alterthume zwar auch zuweilen noch generell, z. B. (als Ausdruck menschlicher Ohnmacht und Demuth) angesichts grosser Gefahren* und Entscheidungen (wie von Seiten der Bischöfe vor Eröffnung eines Concils), und zwar selbst — in noch erniedrigterer, zugleich aber auch geschirmter Gestalt — unter dem Altare;** ganz vornehmlich aber doch in specieller Richtung und z. Th. modificirter Motivirung (s. u. Tert.), als Act Büssender (*μετάνοια μεγάλη*) und für sie Bittender: vgl. b. HILDEBR. a. O. S. 121 sqq. bes. Tertull.,*** Ambros.,**** cet. So namentl. Theodoret. H. E. 5, 18 vom Kaiser Theodosius, der, vom Bischof Alexander wieder in den Tempel zugelassen, weder stehend noch knieend, sondern auf die Erde hingestreckt das Davidische Busswort rief (Ps. 119, 25): „es haftet am Staube meine Seele, erquicke mich nach Deinem Worte!“ dabei das Haar raufend, die Stirn schlagend und Thränen vergiessend.

Doch sind auch diese Erscheinungen der Proskynese in

* So vom Bischof Alexander bei der drohenden arianischen Härese, Socrat. H. E. 1, 37.

** Vergl. CASAL. ROM. De veterib. sacris Christianor. rit. Fref. 1681. p. 32: „*Si aliquando saeva urgebat necessitas, prostrati in terra junctis vel etiam expansis manibus — fideles precari consueverant, ut — innumera sunt exempla;*“ b. HILDEBR. rit. or. p. 122 sq. 144: „*PAULUS ARINGUS in Roma Subterr. imagines orantium sibi repertas tradit, quarum aliae ad pedes Domini humiliter procubuerunt*“ cet.; p. 124 hervorragende Beispiele späterer Zeiten, von d. h. Benedict, Carl d. Gr. cet.

*** Z. B. De poenit. 9.: „*Exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem injungens misericordiae illicem. De ipso quoque habitu atque victu mandat sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare, animum moeroribus dejicere, illa quae peccavit tristi tractatione mutare — plerumque vero jejuniis preces alere, ingemiscere, lacrymari et mugire dies noctesque ad Dominum Deum tuum, presbyteris advolvi et caris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae injungere*“ cet. Vergl. C. 10: „*ubi de alterius ruina alter attollitur, ubi prostrato superscenditur.*“

**** S. ob. S. 105 „*sternere corpus suum conculcandum omnibus.*“

der Kirche mehr Gebetsbegleitung (bez. Abbitte) als Anbetung in dem Sinne, wie diese — grösstentheils wortlos in der — Schrift zumal A. T. vorwaltet.

Wesentlich denselben Character hat daher in der kirchengeschichtlichen Entwicklung B) die nun zugleich in demselben Grade häufigere **Kniebeugung** (γονυκλισία, *genuflexio*, *geniculation*, s. ob. כרע),* indem sie die ursprüngliche Adoration aus dem angedeuteten Grunde, vielleicht als deren Abbreviatur, mitvertritt. Wir finden diese schwächere Devotion schon b. Hermas Past. 1, 1 (zu Gebet und Sündenbekenntniss); Jacobus d. Ger. auf den Knieen bis zu Fühllosigkeit derselben für das Volk betend b. Euseb. H. E. 2, 23 vgl. 5, 5; ebenso Constantin d. Gr. täglich mehrmals, b. dems. Vit. C. 4; b. Tertull. Scap. 4: „*quando non geniculationibus et jejunationibus nostris etiam siccitates sunt depulsae?*“ und sonst vielfältig,** ganz bes. auch in der schottischen Kirche: s. HILDEBR. rit. or. p. 115 sqq. AUGUSTI Denkw. a. O. — Ihr Sinn ist: Symbolisirung des sittlichen Falles und darin Schuldbekenntniss, überhaupt Geknickt- und Gebrochenseyn, darum auch Ohnmachtsgefühl und Trauer, mit Bitte um Vergebung (μετάνοια μικρά), sowie alsdann die Wiedererhebung Ausdruck von Erlösung, Vergebung, Hoffnung, Leben und Seligkeit: vergl. HILDEBR. p. 112 sq., HUBN. §. XXV sq., AUG. Denkw. a. O. Solcher Bedeutung entsprechend geschah die Kniebeugung bes. zu Buss- und Bittgebeten (auch Fürbitten, nach Act. 7, 60***), namentlich an Busstagen, sowie bei Empfang der Sacramente cet. (HUBN. §. XVI sqq.).**** Ausgeschlossen war die

* Patrist. Stt. b. S. J. BAUMGARTEN, Erläut. d. chr. Alterthümer, 1768. S. 430; HILDEBR. rit. or., A. N. HUBNER, genuflex.

** S. auch Prudent. cathemer. hymn. 2 (ed. Amst. 1631. p. 31):

*Te mente pura et simplici
Te voce, Te cantu pio,
Rogare curvato genu
Flendo et canendo discimus.*

*** Stephanus θεῖς τὰ γόνατα ἔκραξε φωνῇ μεγάλῃ· κύριε, μη στήσης αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην!

**** Näheres üb. den alten Gottesdienst mit Kniebeugung b. HILDEBR. p. 113 und üb. d. einzelnen Cultustheile mit derselben HUBN. §. XX sqq., wonach auch „*genua flectere magis solenne quam genu flectere.*“ (S. ob. S. 135.)

Kniebeugung dagegen, eben wegen ihrer so nun vorherrschenden Bestimmung für Buss- und Fastenzeiten,* vom Oster- als Auferstehungs- bis zum Pfingstfeste und ebenso wieder von dem Sonn- als allwöchentlichen Ostertage;** doch knieeten auch dann die Büssenden (*poenitentes*, daher im Gegensatz der *stantes* auch *γονυκλίνοντες*, *ὑποπίπτοντες* genannt: HUBN. §. XVIII., AUG. a. O.). — Man ersieht aus diesen Instanzen, dass sich beim Niederfallen auf die Kniee mit dem Gebet und seinem Ritus die Anbetung mischte, wie es z. B. eben beim h. Abendmahl geschah und auch schon der Ausdruck „*de geniculis adorare*“ (ob. Tert.) erweist. Uebrigens wird man auch hiernach, wie überhaupt, festhalten dürfen, dass auch das Knieen, je nach der Haltung des Hauptes dabei, ob gesenkt oder emporgerichtet, einen verschiednen Ausdruck — der Schuld und Beschämung, oder der Bitte und Zuversicht — gewähren müsse, wenn auch sein Grundton allezeit derselbe, der Demüthigung, seyn wird.***

Einen Contrast zum Knieen bildete das Gebet im Stehen,**** wie es zumal in den bemerkten kirchlichen Festzeiten des scharfen Gegensatzes zu Fall, Trauer und Busse stattfand.***** Die Berufung auf die h. Schrift selbst bietet hierfür weniger Anhalt: denn Gen. 18, 22. 19, 27 ist עמד לפני (את פני) יהוה

* Ausgenommen den Charfreitag, wo der Herr durch Kniebeugung verspottet worden, HILDEBR. p. 109 sq.

** „*Die dominico jejunium nefas ducimus vel de geniculis adorare; eadem immunitate a die Paschae in Pentecosten usque gaudemus.*“ Tertull. cor. mil. 3. Vergl. ob. S. 124 Not.

*** An das subj. Kniefallen schliesst sich übrigens auch hier das obj. Kniefassen: vergl. ebend. „*quum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras*“ (beiläufig eine ebenso tiefe als weitreichende Deutung des gesammten religiösen Niederfallens); De pudic. 13: „*et tu quidem poenitentiam moechi ad exorandam fraternitatem in ecclesiam inducens, conciliatum et concineratum cum dedecore et horrore compositum prosternens in medium ante viduas, ante presbyteros, omnium lacrymas suadentem, omnium vestigia lambentem, omnium genua detinentem*“ cet.

**** Daher *statio* wie auch rabb. עמידה s. v. a. Gebet. Vergl. AUGUSTI, Denkw. V, 391 ff. C. B. MICHAELIS, ritualia quaed. Cod. S. ex Alcorano illustr. 1739 (in Pott. Syll. comm. theol. II, 75 sqq.: p. 108 sq.).

***** „*Stare solennitatem significat, sicut genuflectere moerorem et luctum.*“ HUBN. §. XXII.

wohl mehr aufhaltendes Dazwischentreten (Intercession); ferner zu 1 Kön. 8, 22 (Salomo „stehend“ vor dem Altare mit ausgebreiteten Händen) gehört schliesslich V. 54 „er stand auf — מִכְרַע עַל בְּרִכּוֹ, wonach das erstere „stehen“ ein nur uneigentlicher Ausdruck ist für das Sich-emporstrecken des übrigens auf den Knien liegenden Oberkörpers; und ebenso bildet endlich auch Neh. 9. 4 f. das קוּם zur Lobpreisung nur einen Gegensatz des vorherigen מִתְוֹרִיִּים וּמִשְׁתַּחֲוִיִּים V. 3 (s. ob. S. 124). Dagegen stand allerdings Josaphat und das Volk betend 2 Chr. 20, 5. 13; vergl. auch 1 Sam. 1, 26. Jer. 15, 1. Hiob 30, 20 (שׁוּעַ parall. עֲמַד); Marc. 11, 25 ὅταν στήκητε προσευχόμενοι: zugleich aber sind freilich Matth. 6, 5 grade die Heuchler in den Synagogen und an den Strassenecken ἐστῶτες προσεύχεσθαι und Luc. 18, 11 ὁ Φαρισαῖος σταθείς (der Zöllner μακρόθεν ἐστῶς). — Noch mehr ausserbiblisch ist das Gebet im Sitzen, wofür man sich wohl vergeblich beruft auf David 1 Chr. 17, 16 וַיֵּשֶׁב לִפְנֵי יְהוָה וְגו', d. h. er blieb (lange) vor Gott (allerdings im Gebet). Darum sagt auch Tertull. de orat. 12: „*Quod assignata oratione assidendi mos est quibusdam, non perspicio rationem — imo contra Scripturam fecerit, si quis in cathedra aut subsellio sederit. — Siquidem irreverens est assidere sub conspectu contraque conspectum ejus, quem quummaxime reverearis ac venereris: quanto magis sub conspectu Dei vivi, angelo adhuc orationis adstante, factum istud irreligiosissimum est, nisi exprobramus Deo, quod nos oratio defatigaverit.*“

Eine dagegen wieder auf die Schrift gestützte und wirkliche Gebetssitte der alten Kirche war die **Neigung des Hauptes** und Körpers (*capitis inclinatio, corporis incl.*, s. ob. קָדַד), besonders bei Empfang des bischöfl. Segens, vergl. ob. S. 143 f.,* namentlich auch von Seiten der Catechumenen und Energumenen;** — ebenso auch die **Erhebung der Hände** (*χειραρσία, manuum sublatio*), als deren Deutung altchristl. Schriftsteller dem Obigen (S. 117 f. von Ausbreitung der Hände) noch hinzufügen, es bilde der also Betende ein Kreuz,***

* BINGHAM., Orig. eccles. Hal. 1724. p. 133 sq.

** S. d. Stt. b. AUGUSTI, Denkw. a. O.

*** HILDEBR. a. O. p. 142 sqq.

was in anderer Weise auch die Kreuzung der Arme vor der Brust thut. Vergl. Tertull. de orat. 11. 13: „*Nos vero non attollimus tantum (manus), sed etiam expandimus et dominica passione modulantes et orantes confitemur Christo. — Atqui cum modestia et humilitate adorantes magis commendamus Deo preces nostras, ne ipsis quidem manibus sublimius elatis, sed temperate ac probe (elatis).*“ *

Des für diese „Händeerhebung“ bei uns üblichen Händefaltens (auch „Händeaufheben“ genannt), mit Kreuzung der Finger oder wohl auch nur der Hände in einander, ist hier nicht bloss im christlich-nationalen Sinne noch besonders mit einigen Worten zu gedenken. Nachdem noch HILDEBR. (p. 144) als ältesten Zeugen für das „*junctis manibus, digitis compressis, compositis palmis orare*“ den Papst Nicolaus I. aus dem 9. Jahrh. angeführt hatte, welcher dasselbe für ein Symbol der Bitte, nach solcher eignen Bindung nicht gebunden und in die äusserste Finsterniss hinausgeworfen zu werden, erklärte, hat das hiervon doch immer noch verschiedene Händefalten neuerlich besonders VIERORDT historisch erläutert.** Hiernach findet sich dasselbe früher nicht allein nicht in der h. Schrift, sondern auch weder in schriftlichen noch bildlichen Monumenten aus den ersten 5 Jahrh. der christl. Kirche. Zuerst erscheint es in Europa auf den ältesten Bildern betender Germanen (auf der Siegessäule Theodosius I. wie auf den ältesten german. Grabdenkmälern, lange vor den Kreuzzügen), und wird schon im 7. Jahrh. beschrieben als ein Zeichen der Unterwerfung und Huldigung, namentlich auch bei Belehnungen. Von hier aus hat es sich im Mittelalter auch nur in das von Germanen überwundene westliche Europa (weder nach Schottland noch Griechenland) verbreitet und ist dann im 9. Jahrh. eben auch päpstlich als schöner Ausdruck demü-

* Man bemerke, wie der KV., indem er auch hier in die „*adoratio*“ die *oratio* („*preces*“) mischt, den verlangenden Gebetsgestus in demselben Maasse herabzustimmen gedrungen ist. — Die Grundzüge der Geschichte von den bisherigen Gebetsgesten durch die einzelnen ersten 8 Jahrh. der Kirche s. HUBN. §. XV.

** „*De junctarum in precando manuum origine Indico-Germanica et usu inter plurimos Christianos adscito.*“ 1851. — und: „das Händefalten im Gebet“, Theol. Stud. u. Crit. 1853. I. S. 89 ff.

thiger Unterwürfigkeit anerkannt und neben den bisher üblichen christlichen Gebetsriten zur Duldung empfohlen worden. Wenn nun dieses Händefalten sonst ausser- und vorchristlich nur noch bei den alten Indiern und in ihren Nachbarländern auf Steinbildern und Schriftdenkmalern, als vor Göttern und Magnaten, sich findet, so ist es hiernach überhaupt als ein indo-germanischer Brauch, wie auch zugleich als eine selbstständige und harmonische, wenn schon nicht vollebenbürtige, Parallele des semitischen *השתחויה* (und *προσκυνεῖν*) anzusehen.

In seiner ausserbiblischen Sanctionirung, fast noch mehr als die geschilderte Gebetspraxis der alten Kirche selbst, ein leuchtendes Beispiel christlich-wahrer Liberalität in biblischem Sinne und selbst von richtiger Auffassung der Anbetung „in Geist und Wahrheit“, ist es ein selbstredendes Zeichen hülf- und widerstandloser Ergebung und stimmt darin nur überein mit den Begleittönen der Proskynese, welche ebenfalls leibliche Zusammenfaltungen und Bitten sind.* Doch erst die Beugung von Haupt, Rumpf und Knieen zusammen ergiebt die volle Anbetung, wenn auch dieser Glockenguss sich auf dem Grundtone der Proskynese wieder zertheilen kann in ein dreistimmiges Geläut, dessen höchstes und kindlichstes Organ, in der Octave stehend, die Erhebung der Hände d. i. die verlangende ja schreiende Bitte ist, dessen Tertie und Dominante aber, Senkung von Haupt und Knieen, Busse und Bekenntniss bilden. Das Falten der Hände jedoch ist immerhin noch etwas Andres als die Händeausbreitung: es ist zuerst Ergebung und nur darin Bitte, insofern aber allerdings die Miniature der Proskynese.

Ein offenes Urtheil Tertullians, nachdem er unter mehreren nur überlieferten Kirchensitten auch jenes Verbot des Knieens am Sonntage und während der Zeit von Ostern bis Pfingsten — in welche doch sogar das Kniegebet eines Paulus fiel, Act. 20, 36 vgl. 16 — erwähnt hat, geht dahin (cor. mil. 4): „*Harum et aliarum ejusmodi disciplinarum si legem expostules Scripturarum, nullam invenies: traditio tibi praetenditur auctrix, consuetudo confirmatrix et fides observatrix.*“ Und mögen so denn auch die biblischen Ritus vollendeter

* Vergl. ob. S. 111 „*manus supplices.*“

Anbetung gegen kirchliche Tradition, und selbst gegen eine noch minder tiefgehende als dieser Kirchenvater sie kannte, zurücktreten, wiewohl das gerade dem protestantischen Gewissen nicht so leicht fallen wird, ob es auch (Conf. Aug. 7) gern bekennt: „*nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas seu ritus aut caerimonias ab hominibus institutas, sicut inquit Paulus (Eph. 4, 5): una fides*“ —, wenn anders nur „*fides!*“ — nur „*fides observatrix!*“ Denn dabei wird es allezeit bleiben, auch im Gebet: „Alles was nicht aus Glauben, ist Sünde“ (Röm. 14, 23).*

Ebenso ist es aber auch gerathen, um in dem Strome der Wirklichkeit und Alltäglichkeit nicht allzuweit abgetrieben zu werden von dem Urbilde, dasselbe immer vor Augen zu haben, und aus der Schrift hier es vorzuführen, war unsere diesmalige Aufgabe.

Zwar dem vollen Geläut der Anbetung mit allen Glocken hat das Abendland mehr und mehr sich entfremdet, und die übriggebliebenen weltlichen Phrasen von „Unterwürfigkeit“ und „sich zu Füßen legen“ müssen um so widerwärtiger klingen; dennoch scheint unser Knieen mit Vorneigung der Stirn an das Betpult oder die Ständewand immer noch der biblischen Adoration nahe zu kommen (vergl. ob. 1 Kön. 18, 42). Die Haupt- und Kniebeugung allein dagegen ist allerdings Gebetsritus, für die eigentliche Anbetung als Bild unbedingter Unterwerfung aber nur ein depotenzirtes Symbol, ein Bild des Bildes, und endlich die blosse Neigung des Hauptes wie auch das Knicken der Frauen wiederum nur ein Symbol dieses Symbols, sowie allerdings selbst auch in der Taufe die Besprengung des Hauptes mit lauem Wasser statt totaler Uebergiessung geschieht und dieses wieder statt der Untertauchung im lebendig strömenden Flusse. Man müsste denn, allerdings mit umgekehrtem Ausgangspuncte, an die

* S. von dieser Verehrung Gottes im Geist, als Gegensatz des „*opus operatum*,“ auch Apol. Conf. Aug. p. 255 sqq. 272. 274. Dass übrigens die Proskynese selbst nicht zu den „*adiaphoris*“ oder „*caerimoniis, quae per se indifferentes et a Deo neque mandatae neque prohibita sint*“ (Form. Conc. p. 614 sqq. 789 sqq.) gehöre, bezeugen oben S. 98 die ausdrücklichen Schriftstellen Matth. 4, 10. (Luc. 4, 8.) Apoc. 19, 10. 22, 9: τῷ θεῷ προσκύνῃς σου!

Fusswaschung denken, wovon es heisst Joh. 13, 9 f.: „Spricht zu Ihm Simon Petrus: Herr, nicht meine Füße allein, sondern auch die Hände und das Haupt! Spricht zu ihm Jesus: Der Gebadete hat nicht nöthig als nur die Füße sich zu waschen, sondern er ist rein ganz und gar: auch Ihr seyd rein, aber nicht Alle!“ —

Nur wolle man nie vergessen, dass die Kniebeugung, weit entfernt, etwas Ueberbiblisches zu seyn, nicht einmal hinanreicht an die biblische Urgestalt der Anbetung.

בֹּא נִשְׁתַּחֲוֶה וְנִכְרַעָה נִבְרָכָה לְפָנֵי־יְהוָה עֲשֵׂנוּ:

Ps. 95, 6.

IV.

DIE SCHRIFTAUSDRÜCKE

FÜR

MANTIK UND MAGIE.

Neben den Offenbarungen und Anschauungen der göttlich-wahren Uebernatürlichkeit, wie sie namentlich als Enthüllungen der Zukunft גַּם בַּחֲלֻמוֹת גַּם בְּאוּרִים וּבְתוֹרִים („sowohl in Träumen, als im hohenpriesterl. Brustschilde Urim und Thummim, als in den Propheten“, 1 Sam. 28, 6) sich ergeben, berichtet die heil. Schrift legislatorisch und historisch auch über falschen und widergöttlichen transscendenten Verkehr und lässt darin warnende Blicke thun in schauerliche Abgründe des Aberglaubens.* Es liegt in ihrer göttlichen Pädagogie, dies gleichsam nur in grellen Blitzen zu thun, nach welchen sich wieder Finsterniss über die grause Tiefe lagert. Die biblische Forschung darf und kann dabei nichts mehr thun, als auf diese jähren Schlaglichter aufmerksam machen.

Je mehr unsere Zeit aus dem negirenden Aberglauben, d. h. falscher Vergeistigung und Leugnung, reagirend wieder an die Greuel seiner Ausübung anstreift in allerlei Wahrsagerei und Zauberei, wovon auch dem Volke Fernerstehende durch Kirchentagsverhandlungen Kunde empfangen haben,**

* In dem positiven Sinne, wie er oben S. 44 f. definirt ist.

** S. die amtlich herausgegebenen „Verhandlungen des 10. deutschen evangel. Kirchentages zu Hamburg im Sept. 1858.“ (Berl. 1858.) S. 96—113. Ref. Prof. D. (ADOLF) WUTTKE aus Berlin, vergl. bes. S. 100 f. 102 ff.

um so spannender und lehrreicher wird es seyn, die Grundzüge jener Pseudo-Transscendenz an dem alleinigen Richtmaass aller übersinnlichen Wahrheit, den Zeugnissen der heil. Schrift, zu beobachten, was am sichersten durch einfache Vorführung und nächste Deutung der biblischen Benennungen für das Wahrsager- und Zauberwesen geschieht, da in denselben zugleich die Substanz dieser „schwarzen Künste“, * so weit es

105. 106 f., namentlich S. 99: „Der Unglaube aller Zeiten, besonders aber der fortgebildete der neuesten Zeit ist seinem innern Wesen nach mit dem Aberglauben stammverwandt, ist nur die irreligiöse Seite des ein beschränktes religiöses Bewusstseyn immer noch festhaltenden Aberglaubens; und wir dürfen uns nicht wundern, wenn gegenwärtig der hochangeschwollene Strom des naturalistischen Unglaubens bereits in vielen Armen in das Flussnetz des alten Aberglaubens einmündet, und die beiderseitigen Gewässer an vielen Stellen gar nicht mehr von einander zu unterscheiden sind.“ S. 108 f.: „Der geschichtlich mit dem alten Heidenthum zusammenhängende Aberglaube ist zwar in den untersten Ständen der von der Zeitbildung am wenigsten berührten ländlichen Bevölkerung am meisten verbreitet; wenn es sich aber um den Aberglauben überhaupt handelt, so stellt sich die Sache ganz anders; da gilt erfahrungsmässig der Satz: nur die christliche Bildung, nicht aber die ausser- und widerchristliche vernichtet den Aberglauben, und wo nicht christliche Glaubenserkenntniss, da waltet mit dem Unglauben zugleich der Aberglaube. — Auf dem Gebiet der ungläubigen Bildung findet nicht bloss der eigentliche Volksaberglaube willigen Anklang, besonders in Beziehung auf das Schicksal und seine Zeichen, sondern es bildet sich da auch ein ganz eigenthümlicher und neuer Aberglaube. Im Angesicht der Gegenwart, wo der unsinnigste Aberglaube grade in den gebildeten Kreisen gewissermaassen zur epidemischen Geisteskrankheit geworden, bedarf das keines besondern Beleges. Gar Viele, welche das geoffenbarte Wort Gottes verlachen, glauben den buchstabirten Worten klopfender Tische, und die Zahl der durch die Tischbeine in Verkehr mit den Geistern Getretenen und ihre Orakelsprüche gläubig Befolgenden geht diesseits und jenseits des Oceans bereits in die Millionen; und wir werden noch Aergeres erleben“ cet. — Speciell wird dies S. 101 auch von der im Folg. mehrfach auftretenden Astrologie behauptet: „dass besonders bei der Geburt eines Kindes und bei Hochzeiten die Stellung der Planeten und der Sonne im Thierkreis als höchwichtiges Schicksalszeichen beachtet werde; die unsinnigsten astrologischen Schicksalsbücher, die sogen. „Planeten“, seyen noch durch ganz Deutschland eine gewinnreiche Marktwaare.“

* WUTTKE, a. O. S. 104, scheidet dieselben durch folgende Definition: „Während die Wahrsagerei eine Beschränkung der göttlichen Vorsehung durch ein nothwendiges, gewissermaassen übergöttliches Schicksal enthält, wird das göttliche Walten selbst practisch beschränkt durch die Zauberei, in welcher neben Gott andere Mächte gesetzt werden, die nicht von ihm

darin tagen soll, zur Erscheinung kommt. Wird sich dabei vielfache Berührung mit heidnischer Sprachweise zeigen, so ist das bei so ganz heidnischen Sachen eben nur an seinem Orte.*

Der Gegenstand dieser Untersuchung hat seine Grund- und Hauptstelle im Deuteronomium, Cap. 18, V. 9—12:

V. 9. „Wenn Du kommst zu dem Lande, das Jehovah dein Gott giebt Dir, sollst du nicht lernen thun nach den Greueln dieser Völker.

V. 10. Nicht soll sich finden in Dir einer der hindurchgehen lässt seinen Sohn und seine Tochter im Feuer;

קִסֵּם קִסָּם קִסָּם der Wahrsagerei treibt (LXX *μαντευόμενος μαντείαν*, LUTH. Weissager),

מַעוּגֵן ein Aeugler (LXX *κληδονίζόμενος*, LUTH. Tagewähler),

וְיִמְנִיחַשׁ und ein Schlangendeuter (LXX *οἰωνοζόμενος*, LUTH. der auf Vogelgeschrei achtet),

וְיִמְכַשֵּׁשׁ: und ein Besprecher (LXX *φαρμακός*, LUTH. Zauberer);

V. 11. וְחֹבֵר תְּבָרַי Und ein Nestelknüpfer (LXX *ἐπαείδων ἐπαοιδήν*, LUTH. Beschwörer);

sind, sondern unabhängig walten, ohne irgend eine Beziehung zu dem göttlichen freien Rathschluss, und nicht Gottes, sondern des Geschöpfes Willen in übernatürlicher, also in den Bereich göttlicher Wirksamkeit eingreifender Weise vollbringen. Wenn die Wahrsagung ein lügenhaftes Zerrbild der Prophetie [vergl. u. zu נְבִיאָה], so ist die Zauberei das Zerrbild des Wunders.“ Ja selbst die, „so zu sagen, gutartige Zauberei [gegenüber der Böses beabsichtigenden, der Hexerei] ist für das christliche Leben practisch gefährlicher —, weil sie durch Anlehnung an christliche Dinge die an Erkenntniss Schwachen leicht über ihr widerchristliches Wesen täuscht, und es wird dieses Zauberwesen zu einem völligen Zerrbild des kirchlichen Lebens: die Zauberer sind das heidnische Gegenbild der christlichen Priester, die Zauberformeln das des Segens und Gebetes, die Zaubermittel das der Sacramente, und daher werden auch sehr gern christliche Worte und kirchliche Dinge, besonders geweihte und heilige angewandt“ cet. (S. 106 vgl. 108). — Wiederum zwischen (magnetisch-natürlicher) Magie und der aus ihr entstandenen Zauberkunst (Goetie) unterscheidet, ohne biblischen Vorgang, ENNEMOSER, Gesch. d. Magie (mit Literat., 1849.) §. 224 f.

* S. Jes. 2, 6: „Verlassen hast du dein Volk, das Haus Jacobs,“
כִּי מָלְאוּ מִקְדָּם וְעַנְיִים כַּפְלִשְׁתִּים וְגו'

וְשֹׂאֵל אוֹב und ein Geistbefrager (LXX ἐγγαστρέ-
μυθος, LUTH. Wahrsager),

וְיֹדֵעַ לְנִי und ein Wissener (LXX τερατοσκόπος, LUTH.
Zeichendeuter),

וְדֹרֵשׁ אֶל-הַמֵּתִים; und der anfragt bei den Todten (LXX
ἐπερωτῶν τοὺς νεκρούς, LUTH. der die
Todten frage).*

V. 12. Denn ein Greuel Jehovahs ist jeglicher der thut diese Dinge, und um dieser Greuel willen Jehovah dein Gott vertreibt sie vor deinem Angesicht hinweg.“

Und als später wieder fast ganz wörtlich dieselben Greuel auch in Israel der König Manasse that 2 Kön. 21, 6. 2 Chr. 33, 6., geschah es auch mit gleicher Ahndung 2 Kön. 21, 12 ff. 2 Chr. 33, 11. —

Betrachten wir nun die hier und sonst in der Schrift vorkommenden Erscheinungen des Wahrsagerthums und Zauberes nach deren Benennungen und ihrer daraus zu erschliessenden, ausserdem absichtlich nicht näher beschriebenen, Natur!

Wir scheiden diese Phänomene zunächst in zwei Classen: A) wo das Subject, und B) wo das Object des Actes eben für seine Benennung maassgebend geworden.

A) Vom Subject benannte Uebernatürlichkeit des Thuns.

Wir gehen aus vom Innern des Menschen (Geist; Eingeweiden) und dann über zu seinem Aeussern (Auge, Mund, Hand; Nationalität).

I) Vom Geist, und zwar

1) von Gaben entstammen folgende Namen:

a) נְבִיא, verwandt mit נָבַע (בוֹעַ) sprudeln, springen, quellen (Hiph. dass. causat. oder auch verkündigen), nur zugleich mit dem sublimirteren נִי: danach נְבִיא als Partic. pass. subst. ein (vom Geist) Besprengter oder gleichs. Getaufter

* Ungleich willkürlicher, den Originalausdrücken gegenüber, giebt Vulg. V. 10 u. 11 folgendermaassen wieder: „Nec inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam ducens per ignem, aut qui hariolos sciscitetur, et observet somnia atque auguria, nec sit maleficus nec incantator, neque qui pythones consulat, nec divinos, et quaerat a mortuis veritatem.“

(Joh. 1, 33), woher Ps. 105, 14. 1 Chr. 6, 22 parallel משיחי mit נביאי, vergl. im Hiph. אודיעה דברי אתכם, Spr. 1, 23;* in anderer, von noch feinerem Element und Fluidum entnommener, Metapher ein Inspirirter, von anderem Geist Erfüllter,** wovon sodann als verb. denom. Niph. und Hithp. (stärker und äusserlicher) s. v. a. sich inspirirt zeigen, im Geist reden und singen, ausser sich seyn, vergl. ob. S. 122 1 Sam. 19, 24., u. 10, 6 וצלחה עליך רוח יהוה והתנבית; oder auch rasen als von einem bösen Geiste 1 Sam. 18, 10; vergl. übrig. auch Act. 26, 24: *μαίνη, Παῦλε, τὰ πολλὰ σε γράμματα εἰς μανίαν περιτρέπει*. Und eben von diesem *μαίνεσθαι* kommt *MANTIS*, *μαντεύεσθαι*, *μαντεία*, *μαντεῖον* cet. als von ungöttlicher Verzückung.*** Daher auch diese ganze Wortfamilie, von *μάντις* (einschl.) ab, dem heiligen Gebiet überall fremd ist, denn nur einmal steht im N. T. (Act. 16, 16) *μαντευομένη* und zwar eben von einem mit Wahrsagegeist behafteten heidnischen Mädchen, bei den LXX aber giebt diese wilde Linie nur das hebr. קסם (s. u.), oder חזה von Lügengesichten (Ezech. 13, 8), oder andere heidnische Qualitäten (Jes. 16, 6) wieder. — Das so fundirte und entwickelte Wort נביא**** war aber hier darum zu erwähnen, weil es in der h. Schrift (durch Zusätze markirt) auch von falschen Propheten vorkommt*****, s. z. B. 1 Kön. 18, 22 ff. (Elias sprach:) אני

* Auch *ῥυμος*, Lied und Orakelspruch, gewöhnl. von *ῥδεν* singen abgeleitet, scheint noch tiefer zu wurzeln in *ῥεν* benetzen.

** Die Bedeutung Dolmetsch ist nur secundär, vgl. bes. Exod. 7, 1 f., wo Moses uneigentlich אלהים und bloss in dessen Consequenz Aaron sein נביא heisst.

*** „*Divinationem, quam Graeci μαντικήν appellant i. e. praesensionem et scientiam rerum futurarum — Itaque, ut alia nos melius multa quam Graeci, sic huic praestantissimae rei nomen Nostri a Divis, Graeci, ut Plato interpretatur, a furore duxerunt.*“ Cic. *Divin.* 1, 1.

**** Vergl. REDSLOB, d. Begriff des Nabi. Leipz. 1839. S. 4 ff.

***** Sowie auch andre Ausdrücke des Schauens (Hellsehens) von Pseudopropheten mit vernichtender Critik, z. B. Sach. 10, 2 חזו שקר וחלמות חזו שוא וקסם כזב האמרים נאם Ezech. 13, 6—8 השוא ידברו יהוה ויהוה לא שלחם ויחלו לקים דבר: הלוא מחזה שוא חזיתם וגו' יען דברכם שוא וחזיתם כזב לכן הנני אליכם וגו' Mich. 3, 5 ff. בשו החזים וחפרו הקסמים ועטו הנביאים המתעים את עמי על שם כלם כי אין מענה אלהים cet., s. ob. S. 33 üb. *ψευδοπρο*

נותרתי נביא ליהוה לברי ונביאי הבעל ארבע מאות וחמשים איש
vergl. Jer. 27, 9 נביאיכם (LXX *ψευδοπροφηται ὑμῶν*); wogegen
von diesen schlechthin und ganz eigentlich steht

b) יָדַעְנִי d. i. Wissener, v. יָדַע* (Symm. *γνώστης*, Aq. *γνωστῆς*, Theodot. *θεατής*, Orig. Hexapl. Deut. 18, 11),
Weissager (gleichs. „kluger Mann, kluge Frau“), lat. *sagus*, *saga*, *sagana* (vgl. *sagax*, *praesagire*, *praesagium***),
franz. *sage*. S. u. auch *πνεῦμα πύθων*. — Als ein dem
Menschen inwohnendes Dämonium, als *spiritus familiaris*
erscheint יָדַעְנִי auch nicht Lev. 20, 27 אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יִהְיֶה
'נָדָע, denn hier steht יָדַעְנִי dem ganzen
Vorhergehenden coordinirt als selbstständiges zweites Subject.
Anders אָוֹב, s. u.

2) Von Kenntnissen benannt sind

חֲרָטִים, ägyptische *ἱερογραμματεῖς*, eine besondere
schriftgelehrte Priesterclasse, Gen. 41, 8 neben חֲכָמִים, hebr.
abzuleiten vom Verb. חָרַט d. i. „kratzen“, eingraben, schrei-
ben, griech. *χαράττειν*, woher *χάρτης* (lat. *charta*) Papier oder
eig. (auch metallne) Schreibtafel; von jener hebr. Wurzel
dann auch חָרַט Griffel (*stylus*). Die Endung des Sing. auf
ם gleicht nach Ew. A. LB. §. 163 f. der auf ך (vgl. דָּרוֹם);
nach AA. ist sie ein Rest des verschlungenen חָרַם, *ἱερόν*,
wofür das Dag. der Assimilation im ך sprechen könnte, sonach
die obige Zusammensetzung eben nur ganz das griech. *ἱερο-*
γραμματεῖς, Hieroglyphenkundige (wie denn eben auch *γλύ-*
φειν, eingraben, einschneiden, dem חָרַט entspricht), zur
Priesterschaft gehörig, zugleich Sternkundige (Astrologen) und

φῆται, und S. 156. Ueber den Unterschied der magischen Seher und der
ächten Propheten vgl. ENNEMOSER, Gesch. d. Mag. §. 194 ff.

* Mit verstärkender Bildung: Ew. A. LB. §. 155 e. 163 c. „Viel-
wissenwollender“, vgl. 164. (Die Lautverwandtschaft des, so auch durch
Dag. f. geschärften, יָדַעְנִי mit dem räthselhaften *gittano*, Zigeuner, ist wohl
nur ein Spiel der Zufälligkeit.) — Rabbin. Fabeln über ein mysteriöses Thier
יָדוּעַ (*Iüγξ* s. u. Theocrit) b. G. C. PETRI, de *מלאכת כשוף* sive studio
magico Judaeor. Diss. I—VI. Viteb. 1727 sqq. IV, 15 sq. J. G. CARPZOV
Appar. Antt. (106.) 545.

** Vergl. Cic. Divin. 1, 31: „*Sagire enim sentire acute est —*
is igitur qui ante sagit, quam oblata res est, dicitur praesagire i. e. futura
ante sentire.“

Zauberer:* LUTH. Wahrsager; Aq. *κρυφιασταί*, Symm. *μάγοι* (s. u.), LXX *ἐξηγηταί, ἐπαυδοί* (Exod. 8, 3 [7]. 14 [18] f.), *φαρμακοί* (9, 11 s. u.) und *γαζαρηνοί*. Letzteres gehört bei Daniel, wo auch *חרטמים* (vielleicht wegen früherer Verpflanzung aus Aegypten nach Babylon,** s. u. zu *כשדים*) oft wiederkehrt, zu dem chald. *ܕܢܝܢܐ*, Plur. *ܕܢܝܢܝܐ*, Dan. 2, 27. 4, 4. 5, 7. 11., von *ܕܢܝܢܐ* schneiden, bestimmen (*ܕܢܝܢܐ, ܕܢܝܢܐ decretum*), also im letztern Falle entweder Kenner und Verkündiger der Bestimmung, des *Fatum, fatidici*, spec. Horoscop- oder Nativitätssteller, *genethliaci*, Gell. 14, 1., röm. *mathematici****); oder auch, im erstern Falle, den Himmel einschneidende d. h. eintheilende Astrologen, vergl. unt. (IV. 3) B 1. Jes. 47, 13 *הברו [הברו] שמים* ****

II) Von den Eingeweiden (der Leibeshöhle) rührt her der Name

אוב, Plur. *אבות*, was nirgends Necromant, sondern nur Wahrsagegeist ist:***** daher Lev. 20, 27 *איש או אשה כי יהיה בהם אוב וגו'*, Mann oder Frau, in denen ein solcher

* Coptische Ableitungen des übrigen (wie z. B. auch *בהמות*) offenbar hebraisirten *חרט*, z. B. als Wunderthäter (*πράττων δυνάμεις*), b. Csti. SCHOLZ im Repert. f. bibl. u. morgenl. Lit. XIII. S. 18 f.; vgl. MAJ. animadv. et supplem. ad Coccej. Lex. H. p. 47: HOTTINGER vom pers. *חר* wissen, BOCHART.v.arab.-chald. *רטן incantare*. BUXT. L. Chald. p. 826: „KIMCHI scribit esse *חכמי התולדות*, *sapientes nativitatum*. Quidam a *חר* foramen deducunt, quod per foramina mussitarent et incantationes suas efferrent.“

** Von Ueberführung ägyptischer Colonieen sammt den priesterlichen Institutionen nach Babylon berichtet Diod. Sic. 1, 28; wogegen Sap. Sal. 17, 7 auch hinwiederum von Aegypten: *μαγικῆς ἐμπαιγμάτων κατέκειτο τέχνης* (vgl. ob. Symm. *μάγοι* u. üb. dieses W. selbst unt.).

*** „Vulgus, quos gentilicio vocabulo Chaldaeos dicere oportet [s. u. VI.], *mathematicos dicit*“, Gell. 1, 9. 6; vgl. u. Plin. H. N. 30, 1. Der Historiker Tacitus urtheilt (HH. 1, 22) über die „*mathematici*“ also: „*novos motus et clarum Othoni annum observatione siderum affirmant: genus hominum potentibus infidum, sperantibus fallax, quod in civitate nostra et vetabitur semper et retinebitur.*“ — Ueber *ἀριθμομαντεία* vgl. C. G. PETRI, de stud. mag. Judaeor. IV, 14.

**** Noch anders BUXT. L. Ch. 420: „*haruspices, quasi sectores dicti, quia exsecabant victimas, ut ex partibus possent futura praedicere.*“

***** So, obwohl auf Umwegen, auch CLERIC. ad Lev. 19, 31: „*Nos אוב putamus esse spiritum malum, qui certis artibus eliciebatur ut evocaret mortuorum manes, qui praedicerent quae ab eis petebantur.*“

Geist, und 1 Sam. 28, 7 אִשָּׁה בַעֲלָה אֹרֹב Besitzerin eines solchen; קָסָם בְּאֹרֹב V. 8 damit wahrsagen; שָׁאֵל אֹרֹב Deut. 18, 11 ihn befragen, wofür Jes. 8, 19 (19, 3) דָּרַשׁ אֶל הָאֲבוֹת, und verbunden 1 Chr. 10, 13 שָׁאֵל בְּאֹרֹב לִדְרוֹשׁ; ferner עָשָׂה אֹרֹב ihn ausüben oder (practisch und factisch) anwenden, 2 Kön. 21, 6.* — Die Grundbedeutung des W. lehnt sich schwerlich an ein arab. اَوْب „zurückkommen“ (als *revenant*) im Sinne unsres „umgehen“, was auch mehr auf Todtenbefragung hinaus käme, die jedoch eine von אֹרֹב verschiedene besondre Kategorie bildet (s. ob. Deut. 18, 11 vgl. u.). Einen bessern Anhalt giebt auch hier innerhalb der hebr. Sprache selbst das gleich geschriebene אֲבוֹת Schläuche, b. Hiob 32, 19 הִנֵּה בִטְנִי כִיּוֹן לֹא יִפְתָּח כְּאֲבוֹת חֲדָשִׁים יִבְקַע „siehe mein Leib ist wie Wein, der nicht geöffnet wird, wie neue Schläuche, es will zerreißen.“ Diese noch sinnliche Bedeutung von אֲבוֹת als Schläuche,** und noch dazu im Kreuz-Parallelismus von בֶּטֶן (Bauch), leitet für das obige אֹרֹב zunächst auf Gedärm oder auf Leibeshöhle (κοιλία) überhaupt, wie ja denn auch im Lat. *uter* und *uterus*, Schlauch und Bauch, nächstverwandt sind*** und oben LXX שָׁאֵל אֹרֹב durch ἐγγαστρι-

* Mit eigenthl. Wendung LXX ἐποίησε τεμένη.

** Der Begriff des Hohlen (vergl. auch hebr. כֶּבֶד, כִּבּוֹד) ist bei diesem אֲבוֹת sicher in Wurzel- und Lautzusammenhang mit dem chald. אֲבֻב, Blasinstrument, Hohl-, Rohr- und Sackpfeife (*fistula*), für das hebr. עֲנָב (עֲנָב) Gen. 4, 21. Hiob 21, 12, 30, 31. Ps. 150, 4; woher auch selbst das latein. *ambubajae* d. h. (syrische) Flötenspielerinnen. Ebenso hängt mit dem semit. אֲבֻב cet. ferner auch das lat. (etrur., nach Gell. 16, 7 ungewöhl.) *obba* zusammen d. i. ein bauchiges Trinkgefäß, daher Pers. 5, 148 „*sessilis*“ genannt d. h. leicht sitzend (stehend, wie Plin. H. N. 15, 16 „*pira minimo pediculo sessilia*“), und davon wieder das Adj. *obbat*, ausgebaucht, vom Helm. Dagegen ist zu verwerfen die Rückübertragung, als ob אֲבֻב ein Gefäß wäre, wonach die mit אֲבֻב getriebene Mantik auf (necromantische) Gräberlibationen oder auf Spiegelungen in einem Wassergefäß hinaus käme, s. b. DEYLING, Obss. ss. ed. 2. II, 270 sqq.; vgl. u. Plin. H. N. 30, 5. Man hat dazu wohl selbst das griech. γάστρα Gefäßbauch und Bauchgefäß verglichen (s. CARPZOV, Appar. AA. 545 vgl. VITRINGA ad Jes. 2, 6); doch ist eine Ableitung des ἐγγαστρίμυθος hiervon schon durch die Zusammensetzung mit μῦθος unwahrscheinlich. Vgl. übrigens auch γαστρομαντεύεσθαι.

*** Vergl. auch *venter* und *ventus*, daher b. CLERIC. a. O. (Lev. 19, 31) אֲבֻב auch vom arab. اَوْب(on) als *ventus*.

μυθος wiedergaben, s. bes. auch 1 Sam. 28, 7 γυναῖκα ἐγγαστρίμυθον (אשה בעלת אוב), V. 8 μάντευσαι δὴ μοι ἐν τῷ ἐγγαστρίμυθῳ (באוב). Dieser „Bauchredner“ ist aber freilich nicht im modernen Sinne zu denken,* sondern es ist ein Anderer innerhalb des Subjects (s. ob. כִּי יִהְיֶה בָּהֶם אֹב), ein innerlich wahrsagender fremder Geist; daher statt ἐγγαστρίμυθος auch ἐγγαστρίμαντις, στερνόμαντις u. ähnl.** Der Zusammenhang eines solchen Geistes mit dem ihn zunächst benennenden Leibe kann mehrfach gedacht werden: es ist entweder a) *continens pro contento* gesagt, oder b) von mitbegleitenden organischen (mechanisch-dynamischen) Leibesperregungen (wie רַחֲמִים, σπλάγγνα von Mitleid und Erbarmen);*** oder c) der Geist von den Eingeweiden aus redend; oder d) als hohl und dumpf, mit dem Tone des Geheimnissvollen, gleichwie aus dem Darmschlauch oder der Leibeshohlung sprechend, vielleicht auch knurrend, murrend und murmelnd, oder seufzend, flüsternd und wispernd.**** Für dieses letztere Tert. compar. s. bes. Jes. 29, 4 ושפלת מארץ תדבר ומעפר תשח אמרתך והיה כאוב מארץ קולך ומעפר אמרתך (ob. S. 103), von gesunkener, aus Erde und Staub

* S. LEO ALLATIUS de Engastrimytho, in Critt. ss. Fref. T. VI. p. 331 sqq. Vergl. b. DEYLING a. O. p. 267.

** L. ALLAT. a. O. p. 333 sq.

*** Auf eine ebenfalls an b. anschliessende Erklärung der Begriffsscala von אוב (als Schlauch, Leib, Wahrsagegeist) würde auch folgende Bemerkung führen: Weil die Pythierin (s. unt. IV.) zuweilen auch ἐγγαστρίμαντις (στερνόμαντις u. dgl., s. vorh.) genannt werde, so scheine den Griechen das Phänomen einer Versetzung der Sensibilität in die Herzgrube nicht entgangen zu seyn, welches auch den alten Hindus bekannt gewesen. (J. C. COLQUHOUN, History of Magic, Witchcraft and Animal Magnetism, deutsch von H. HARTMANN, Weim. 1853.)

**** L. ALLAT. a. O. p. 332: „Eos etiam, qui voce obtusa ac stridula ex imo pectore et ex ventre quasi ex utre loquebantur, utri loquos nominarunt.“ 339: „Plures retulerunt, quos refert NIC. REMIG. Daemonolatr. l. 1 c. 18, vocem illis inesse, qualem emittunt, qui os in dolium aut testam rimosam insertum habent“, zugleich mit class. Stt. über die zischelnde oder zischend flüsternde Stimme abgeschiedener Seelen, wie Horat. Serm. 1, 8, 40: „alterna loquentes umbrae cum sagana resonarint triste et acutum“; Virg. Aen. 6, 492 sq.: „pars tollere vocem exiguum: inceptus clamor frustratur hiantes“, und zwar dies nach Hom. Od. 24, 5 ff.: τὰ δὲ τρίζουσαι ἔποντο ὥς δ' ὅτε νυκτερίδες μυχῶ ἄντρον θροεσίοιο τρίζουσαι ποτέονται κ. τ. λ. Vergl. GESEN. z. Jes. 8, 19.

kommender, geisterhafter und wispernder Stimme und Rede. Auch haben LXX Jes. 19, 3 für האבות (דרש אל) τοὺς ἐκ τῆς γῆς φωνοῦντας, was man indess auch als Uebersetzung des vorherg. האטים ansieht (GESEN. z. d. St.);* vergl. noch 8, 19 οἱ ἐκ τῆς κοιλίας φωνοῦσιν, s. unten IV, 2 a. b. c., auch unter πύθων (S. 167). Lehrreich für die so angenommene Bedeutung von אוב ist ganz besonders auch 1 Chron. 10, 13 f. לשאול באוב לדרוש: ולא דרש ביהוה. Heisst es aber 1 Sam. 28, 3 Saul vertrieb aus dem Lande את האבות ואת הידענים, so sind „die Schläuche“ (dumpf murmelnden „Wahrsagegeister“) hier als das Bestimmende genannt, zumal die sie hegenden Personen dann gleichsam in ihnen aufgingen, und nothwendig mitgingen. Dass übrigens שאל באוב gewiss nicht zusammenfalle mit Todtenbeschwörung und Necyomantie, bezeugt direct oben die Grundstelle Deut. 18, 11., wo geschieden neben einander stehen שאל אוב וידעני ודרש אל המתים. Die rabbin. Unterscheidung aber, wonach letzteres (über dessen Gebräuche Näheres bei CARPZOV. Appar. AA. p. 546 sq.) nur in Gräbern selbst stattfände (CARPZ. 545), ist willkürlich.

III) Vom **Auge**, zur Benennung einer zauberischen Operation, vergleiche man zuvörderst

a) רע עין d. h. „böse von Auge“, als scheelsehend und missgünstig, Spr. 23, 6. 28, 22; desgl. רעה עיניך באחיד Deut. 15, 9. (28, 54. 56); vgl. Sir. 14, 10 ὀφθαλμὸς πονηρὸς φθονερός ἐπ' ἄρτω κ. τ. λ., und ebenso Matth. 6, 22 f. ὀφθαλμὸς πονηρός entgegengesetzt dem ὀφθαλμὸς ἀπλοῦς. Demgemäss gehört aber hierher besonders die Conjug.

b) עוֹנֵן, ein Verb. denom., nicht aber von עָנָן Wolke, als „mit Wolken sich beschäftigen — aus dem Zuge der Wolken weissagen“ (HENGSTENB. Gesch. Bil. S. 123), spec. aus ihrer Gestalt und Bewegung (Aben Esr. AA. b. CARPZ. App. p. 541 sq.), oder Wolken (Wetter) machen,** welches alles unter den Hebräern, ebenso wie das Augurium (S. 173), ohne

* Sir. 46, 20 (von Samuel als Prophet auch nach seinem Tode) ἀνύψωσεν ἐκ γῆς τὴν φωνήν κ. τ. λ. bezieht sich das ἀνυψοῦν nur auf das Woher und Wohin.

** Bei N. FULLER Misc. ss., Critt. ss. VII, 37 sq., sogar bildlich als den Geist benebeln („nebulones“, also Gaukler). — Eine gemeinschaftl. Urbedeutung bedecken (s. u. VII.) ist unerweislich.

histor. Spuren ist; sondern eben vielmehr von dem nurerwähnten עין (Auge), weshalb עֵינֶיךָ, obschon übrigens mit gleicher Wirkung als denom. (s. folg. S. u. כִּשְׁתָּה), Conj. Pilel und nicht Poel ist, wie auch das in Form und Sache verwandte עֵינָה (1 Sam. 18, 9 K'ri עֵינֶיךָ) bezeugt, welches ebenfalls, ganz so wie oben רֵעַ עֵינָה, scheel sehend und neidisch blickend bedeutet. Eine besondere Augenbethätigung enthält gleicherweise auch das chald.-rabb. עֵינָה observiren (Buxt. L. Ch. 1601 sq.).* Demzufolge ist עֵינֶיךָ äugeln, beäugeln, d. h. mit dem Auge — nicht sowohl beschauen (etwa den Himmel, vergl. *considerare*, *contemplari*, die Eingeweide cet. Vitr. ad Jes. 2, 6**), sondern vielmehr mit bösem Blicke — behexen. Dies findet sich zunächst auch in den Dialecten, z. B. im syr. *ܥܝܢܐ ܥܝܢܐ* *prehendens oculo*,*** doch zugleich in weiteren Kreisen wieder. Man denke nur an das griech. *κακὸν ὄμμα*, an Virgils „*nescio quis teneros oculus mihi fascinat agnos*“ (Ecl. 3, 103; vgl. Plin. H. N. 7, 2. 28, 7. Gell. 9, 4), an das ital. *mal'occhio*, den „bösen Blick.“****

IV) Von Mund und Stimme nehmen ihren Ausgang

1) substantiell: a) כֹּשֶׁף, vgl. BERTHOLDT, Dan. 837, und zwar gottesdienstlich, daher im Syr. *ܥܡܪܐ* flehen, in Pesch. sowohl für *δεῖσθαι* Act. 4, 31. Philipp. 1, 4 (vgl. Hebr. 5, 7 für *ἐκτενέειν*) als auch für *λειτουργεῖν* Act. 13, 2. Weil nun aber gerade bei den Syrern der Aberglaube so wucherte

* Die (poet.) Particc. עֵינֶיךָ Jes. 2, 6 u. עֵינֶיךָ 57, 3 wären auch von ע"ע dem ע"ר nächstverwandt.

** S. überh. unt. B. — Als Beobachtung des Vogelflugs und Wahrsagen daraus (B II.), und dann für Wahrsagen überhaupt, LXX durch *ὀρνιθοσκοπεῖσθαι* (Lev. 19, 26), *σιώνισμα* (Jer. 27, 9), *κληδονίζεσθαι* (s. u.), *ἀποφθέγγεσθαι* (Mich. 5, 12), und Vulg. durch „*augurari*“; so wie LUTH. (als *tempora observare*) durch „Tagewähler“, wozu man (nächst dem Pers.) auch עֵינָה Exod. 21, 10 vergleicht (was aber nicht *καῖρός* bedeutet) und Gal. 4, 10 *ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς*. S. auch N. FULLER a. O. VII, 37 sq.

*** Vergl. auch das rabbin. *עֵינֶיךָ*, G. C. PETRI, stud. mag. Judaeor. I, 14 sq., und b. Buxt. L. Ch. p. 834.

**** WUTTKE Verhandl. d. 10. Kirchentages (s. ob.) S. 105: „Die Hexen, meist alte, sittlich bescholtene Weiber, bisweilen aber auch Männer, vollbringen den Schaden durch bestimmte Formeln und durch verschiedene sinnliche Kunstmittel, ja durch den blossen bösen Blick, der eben auch, wie etwa der Schlangenblick, unmittelbar und sinnlich wirkt.“

(m. s. nur SELDEN. de Dîs Syris), so wurden selbst deren indifferente Cultuswörter bei den Hebräern geächtet und unehrlich, vergl. z. B. בעל, סגד (s. ob. S. 141 f.). Daher denn auch das bei Verbis denom. (Ew. A. LB. §. 120 e.) und namentlich bei vorliegendem Gegenstande öftere (s. u. גִּיחַשׁ, vorh. עוֹנֵן, vergl. unser „äugeln“ oder „näseln“) intensive Piel כָּשַׁף zauberische Gebetsformeln sprechen, besprechen, in noch erweitertem Sinne zaubern (ob. Deut. 18, 10 für מכשף LUTH., LXX φαρμακός), wie auch das Nomen כַּשְׁפִּים selbst Zauberei. Das Uebergetragene tritt auch im Laute hervor (vgl. ob. נבִיא) durch die schwächere Bildung אָשַׁף, die sich wohl zu כָּשַׁף so wie אשר zu כָּשַׁר (vermittelt durch יָשַׁר) verhält, d. i. ebenfalls Zauberer, Dan. 1, 20. 2, 2 לקרא לחרטמים ולאשפים; * 2, 10. 27. 4, 4. 5, 7. 11.** — Aus dem Griechischen gehört ebendahin

b) ΒΑΣΚΑΙΝΕΙΝ, Gal. 3, 1., nicht etwa mit Schol. Aristoph. Plut. von φάεσι καίνειν ὃ ἔστι τοῖς ὀφθαλμοῖς κτείνειν, διὰ τοῦ βλέμματος φθείρειν abzuleiten, demnach unter III. zu rubriciren, vielmehr mit βάσκειν (s. v. a. βάζειν) schwatzen zu verbinden und wird mit seinen Derivaten als entw. ungebührlich lobende (Virg., Ecl. 7, 27 f. Plin. H. N. 7, 2. Gell. 9, 4), oder böse Nach- und Anrede d. i. Beschreien (allerdings auch durch den Blick) genommen, wogegen man das προβασκαίνειν d. i. dreimaliges Ausspucken anwandte, wovon Theocr. 6, 39: ὥς μὴ βασκανθῶ δὲ τοῖς εἰς ἐμὸν ἔπτυσσα κόλπον (Catull. 1, 2, 54. 961). Davon übrigens auch das lat. *fascinare* (*effascinare*): vergl. unt. V. — Dem Munde entstammt ferner

* Sind hiernach אַשְׁפִּים von מַכְשָׁפִים noch geschieden, so wird man bei erstem doch schwerlich an אַשְׁפָּא „*corium, pellis*“ (BUXT. L. Chald. 238) denken, vergl. m. OTHO, Lex. Rabb.-philol. v. Magia: „*Ad magicas incantationes קַרְקַפִּל utebantur, quae erat cutis a capite alicujus mortui detracta.*“ Wenn dagegen אָשַׁף „bedecken, verbergen“ (z. B. HÄVERNICK, Dan. 53), dann zu vergl. folg. Not., unten VII.

** Unwahrscheinlicher ist die (unter B I. gehörige) Herleitung des כָּשַׁף vom arab. كَسَفَ bleichen, dunkeln, nämlich als Sonnen- und Mondfinsternisse erregen (b. MAJ. Supplem. ad Cocc. L. H. p. 69. BERTHOLDT Dan. 837, vgl. HÄVERN. Dan. 53), oder entgegengesetzt von كَشَفَ enthüllen. Noch ferner liegt eine Beziehung auf das griech. σοφός, als Schössling davon (L'EMPEREUR zu JACHIADES, Dan. p. 25). Eine mysteriöse jüdische Ableit. als שִׁמְכַחִישִׁים „*quia mendacem reddant familiam superiorem*“ b. BUXT. L. Chald. u. d. W.

2) **formell:** a) לַחַשׁ, im Hithp. lispeln, zischeln, flüstern, LXX ψιθυρίζειν, im hier maassgebenden Piel aber (s. ob. פִּשֵּׁת wie auch עֲזִינָה, unten נִחַשׁ) von Zaubermurmeln (Ps. 58, 6 קוֹל מִלְחָשִׁים), wie das Subst. לַחַשׁ, *susurrus*, von Zaubergebet Jes. 26, 16., spec. aber von Schlangenbeschwörung Jer. 8, 17. Pred. 10, 11 s. u. (נִבּוֹן לַחַשׁ ein Beschwörungsverständiger Jes. 3, 3), im Plur. לַחֲשִׁים Zaubер(-Gegenstände) d. i. Amulette Jes. 3, 20. (S. u. B III. נִחַשׁ.) — Ebenso auch

b) אָפִיס, am nächsten vom hebr. אָט leise, als Ge-flüster (s. u. VII. לִהְיוֹת), oder allenfalls auch vom stamm-verwandten arab. اطميط d. i. dem Knarren („Quietschen“) des Cameelsattels, Knurren (auch des Magens) und Seufzen des ermüdeten Cameels, s. GESEN. zu Jes. 19, 3., wo es zwischen אֱלִילִים einer- und אֲבוֹתָ וְיָדְעָנִים andererseits mitteninne steht. Ebendahin vergl. ferner

c) הַמְצַפְצִיפִים וְהַמְהַגִּים, Jes. 8, 19., „die da wispern und die Gemurmeln machen“ (vgl. Ps. 115, 7), als Epitheta zu הַיָּדְעָנִים; denkwürdig LXX τοὺς κενολογοῦντας, οἱ ἐκ τῆς κοιλίας φωνοῦσιν, s. ob. S. 163. — Derselben Ordnung ist ferner das wiederum griechische

d) ΓΟΗΣ, 2 Tim. 3, 13 (V. 8 Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς), mit γοητεύω, γοητεία, γοητικός cet., von γοάω heulen, winseln (γόη, wie γόος, Geheul, Gewinsel): also γόης eigentl. Heuler, Winseler. Hierzu aber vergleiche man Herodot 7, 191: καταείδοντες γόησι οἱ μάγοι τῷ ἀνέμῳ (die Magier durch heulende Gesänge den Wind beschwörend, Var. γόησι), wie auch Horat. Serm. 1, 8, 24 sq.: „*Canidiam pedibus nudis passoque capillo cum sagana majore ululantem.*“ Eben jenes καταεῖδεν (κατάδειν) und noch gewöhnlicher ἐπαίδεν (mit ἐπαοιδήν verb. LXX für חָבַר חֶבֶר Deut. 18, 11 s. nachh.) gehörte besonders mit zu der mündlichen Zauberei als eigentlich gesangmässiges Besprechen, sammt d. Nom. ἐπωδή, ἐπωδός (ἐπαοιδός Sir. 12, 13) u. Adj. ἐπωδικός, — ganz ebenso wie das lat. *incantare* (*incantatio*, *incantamentum*, Tertull.), ferner auch *carmen* als Zaubersformel,* woher wieder das franz. *charme*, Zauberreiz. Vergl.

* Aehnlich Horat. Epod. 5, 45 sqq. 17, 4 sq. 76 sqq. Tibull. 1, 2, 42 sqq. Lucan. 6, 439 sq. 451 sq. Plin. H. N. 28, 3 („*cujus sacri pre-cationem, qua solet praeire Quindecimvirum collegii magister, si quis*

selbst auch *vaticinium* cet. — Beispiele solchen Zaubergesanges b. Theocrit. 2, 17 ff.:

Ἰϋγξ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα κ. τ. λ. und Virgil, Ecl. 8, 67. 68 sqq. (— *nihil hic nisi carmina desunt*):

„*Ducite ab urbe domum, mea carmina, ducite Daphnin!*

Carmina vel coelo possunt deducere lunam;

Carminibus Circe socios mutavit Ulixi;

Frigidus in pratis cantando rumpitur anguis“ cet.*

3) Das **generelle** Wort für die mündliche Zaubерthätigkeit aber ist

קסם, Subst. קסם, מקסם, wahrsagen (hierüb. s. ob. S. 10). Im Arab. vergleicht man قسم eintheilen, s. ob. I, 2. unt. B I, Jes. 47, 13 הברו שמים, wonach die Bedeutung von astrologischer Mantik aus sich verallgemeinert hätte. Im Syr. ܡܕܝܢܐ, z. B. Act. 16, 16 für παιδίσκη τις ἔχουσα πνεῦμα πύθωνα** (also ganz jenes בעלה אוב 1 Sam. 28, 7 S. 161) μαντευομένη Pesch. ܡܢܬܐ — ܡܢܬܐ. Daher auch קסם, obwohl Spr. 16, 10 (קסם על שפתי מלך) im Sinne eines Wahrspruches,*** doch meist im Gegensatze gottinspirirten Weissagens.

Unter gegenwärtige Categorie würde übrigens auch 4) noch gehören das ob. von d. LXX gebrauchte ΚΛΗΔΟΝΙΖΕΣΘΑΙ von κληδών, κλέος, also auf bestimmte objective Rufe und Stimmen (gleichsam auf בַּת קוֹל s. PETRI, stud. mag. Jud. IV, 4 sq.) achten und danach wahrsagen.

legat, profecto vim carminum fateatur, ea omnia approbantibus octingentorum triginta annorum eventibus“; 4). Tac. AA. 2, 28: „Junius quidam tentatus ut infernas umbras carminibus eliceret.“

* Ueber jüdisch-cabbal. Besprechungen u. Beschwörungen s. C. G. PETRI, stud. magic. Judaeor. VI, 6 sqq. 11 sq.; vergl. OTHO, Lex. Rabb.-philol. v. Amuleta.

** Πύθων nicht etwa die (örtlich benannte) pythische Schlange, weil נחש in die Zauberei verwickelt ist (s. u.); vielmehr waren πύθωνες (fem. πυθώνισσαι, von πυθέσθαι, erkundet haben, wissen, wie ob. ידעני) auch zu Plutarchs Zeit wahrsagende Bauchredner. Ueb. d. Ableit. s. LEO ALLAT. a. O. 336, vgl. Ammon. b. Plut. περὶ τοῦ Εἰ ἐν Δελφοῖς (ed. WYTTENB. Ox. T. II p. 397): Πύθιος μὲν ἐστὶ τοῖς ἀρχομένοις μανθάνειν καὶ διαπυθάνεσθαι.

*** Vergl. auch die Zusätze ומקסם חלק (חזון שוא) Ez. 12, 24; 13, 7. מחזה שוא חזיתם ומקסם כזב אמרתם וגו'.

5) Ein **ausschliesslich Böses** beabsichtigender Redezauber ist endlich a) אָרַר, verfluchen, und — ב) נָקַב eig. durchbohren, dann (wie הָלַל, entweihen, ebenfalls von einem Kal durchbohren) verwünschen. Beides so Hiob 3, 8 יִקְבְּהוּ אֲרָרֵי יוֹם („verwünschen sollen sie, die Geburtsnacht, Tagesverflucher“). — Wiederum eine Species der Verwünschung ist — c) das griech. ΕΞΟΡΚΙΖΕΙΝ, ἐξορκισμός, ἐξορκιστής, von Geisterbeschwörung oder Bannung, zunächst entstanden aus ὄρκος Schwur, ἐξορκος Kraftschwur, Beschwörung, wozu dann wohl noch die auch sonst (wie eben bei אָרַר, vergl. auch z. B. Jes. 65, 15 וְהִנַּחְתֶּם שִׁמְכֶם לְשׁוּבָה לְבַחֲרִי) bemerkbare Ideenassociation von schwören (verschwören) und verwünschen kommt.

V) Von der **Hand** stammt eine zwiefache Zauberhandlung, nämlich

1) das **Binden** oder Verknoten, als Verb. הָבַר (sich) verbinden, als Subst., mit und ohne Verb., הַבָּר Verbindung (s. ob. Deut. 18, 11 הַבָּר הַבָּר), bes. im Plural הַבָּרִים Verknüpfungen als eine Zauberei: so Jes. 47, 9. 12 neben כְּשָׁפִים (ob. IV. 1.); Ps. 58, 6 קוֹל מְלַחְשִׁים חוֹבֵר חֲבִירִים מִחֶכֶם neben הַבָּר הַבָּר, franz. (famil.) *nouer l'aiguillette*; so auch griech. κατάδεσμος Band und Zauberknoten. Dagegegen dürfte das lat. *fascinare* (*fascinum*, *fascinatio*) wohl nicht auch hierher gehören, gleich als von *fascies*, *fascia*, sondern trotz der Quantität, die sich aber schon bei βασκανεῖν verändert, an das erwähnte βασκαίνειν anschliessen (s. ob. IV. 1. b. S. 165). — Von der Sache selbst aber zeugt wieder die angef. Ecl. Virgils, 8, 76 sqq.:

„Ducite ab urbe domum, mea carmina, ducite Daphnin!

Necte tribus nodis ternos, Amarylli, colores,

*Necte, Amarylli, modo et: Veneris, dic, vincula necto.“**

Die andere zauberische Handthätigkeit betrifft

2) das **Mischen**, — vornehmlich die grosse Familie des

a) ΦΑΡΜΑΚΟΝ (φαρμακεύς, φαρμακεύειν cet.) Arzneimittel, Gift, Zaubertrank, Zaubermittel, wie im Lat. *medicamen*, *medicamentum*, *medicamentarius*, und noch jetzt bei

* Andern, doch fernerliegenden, Zusammenhang zwischen verbinden und zaubern s. b. CARPZ. App. Antt. II, 544.

den americanisch. Indianern ein „Medicin-Mann“ auch s. v. a. Zauberer. Daher *φαρμακεία* Zauberei Apoc. 18, 23. Gal. 5, 20 mitten unter den schwersten Sünden, so auch d. Plur. Apoc. 9, 21 und d. Concr. *φαρμακοί* 21, 8. 22, 15. Die Ableitung des *φάρ-μακον* nach seinem Ausgangstheile (*-μακον*) geschieht wohl von *μάσσειν* (onomatop. gleichs. „matschen, manschen“), mischen, kneten (wie das ärztliche „Massiren“, vergl. selbst *massa*, Masse), auch (magnetisch?) streichen. Daher *μαγεύς* Knetter und Giftmischer. Wird nun die erste Worthälfte *φάρ-* in Zusammenhang gesetzt mit *φύρειν*, was ebenfalls kneten bedeutet,* so drückt beides miteinander gleichs. einen Mischmasch aus, und entspricht zugleich der analogen Bedeutung von Alchemie. — Zu diesem *μάσσειν*, *μαγεύς* (Knetter) und *μαγίς* (s. v. a. *μάζα*, *massa*) gehört vielleicht auch

b) *ΜΑΓΟΣ* (*μαγικός*, *μαγεύειν*, *μάγευμα*, *μαγεῖον*). Doch geht man gewöhnlich auf das pers. *مغ* (*mugh*) zurück,** welches (nach Zendav. *megh* eig. gross) s. v. a. Priester, Astrolog, Zauberer. Vergl. Jer. 39, 3 *מג רב* (Ober-Magier) von einem babyl. Hofbeamten. Auch sagt Porphyrr. de abst. 4, 16: *Παρά γε μὲν τοῖς Πέρσαις οἱ περὶ τὸ θεῖον σοφοὶ καὶ τούτου θεράποντες Μάγοι μὲν προσαγορεύονται· τοῦτο γὰρ δηλοῖ κατὰ τὴν ἐπιχώριον διάλεκτον ὁ Μάγος κ. τ. λ.* Nach Herodot 1, 101 sind die Magier ein medischer Volksstamm (*γένος*) gewesen, vgl. nachh. VI. Dagegen könnte die syrische (arab.) Form *ܡܐܓܝܬܐ*, z. B. Matth. 2, 1 Pesch., — auch in den Keilschriften *maghush*, s. J. G. MÜLLER in Herz. R.-Enc. VIII, 678 f.*** — durch den

* Schol. Aristoph. Equit.: *μάττειν λέγεται τὸ ἀναμιγνύναι καὶ φυρᾶν.*

** Vergl. ENNEMOSER, Geschichte der Magie, S. 46 f.; auch Plin. H. N. 30, 2 von derselben: „*sine dubio illic orta in Perside a Zoroastre, ut inter auctores convenit.*“ (Cic., Div. 1, 23.) Magi unmittelbar mit Mathematicis (d. h. Nativitätsstellern, ob. S. 160) verbunden s. b. Tac. AA. 2, 32; ebenso m. Chaldaeis (s. u.) 2, 27. 12, 22. Curt. 5, 1: „*Magi deinde suo more (patrium) carmen canentes, post hos Chaldaei*“ cet.; m. d. Druiden b. Diog. L. (Anf.).

*** Der Art. enthält eingehend critisch-histor. Erörterungen über Mag. und die danach bedingten Schattirungen dieses Begriffs. Ueber die persischen Priester als Magier im Reiche der Achämeniden wird Folgendes bemerkt: „Wir haben gesehen, dass die pers. Priester in dem von Cyrus gegründeten Reiche gleich nach den ersten Königen sowohl in den pers. Keilschriften als bei den Griechen Magier heissen. Diese pers. Magier vereinigen nun die

Zischlaut, welcher freilich dann sonst als **זש** lautet, auf eine Ueberführung des Namens aus dem ob. Griech. hinzuleiten scheinen. Ja vielleicht dürfte man auch selbst jenes hebr. **מְהַנִּים** (Jes. 8, 19 s. ob. IV. 2. c.), „Murmeln-, Keuchen- oder Seufzen-machende“, d. h. ebenfalls Zauberer, mitanziehn.*

Im Bisherigen aber hat sich als das Wesen der Magie gezeigt, was schon Plin. H. N. 30, 1 von dieser über die ganze Welt verbreiteten „*fraudentissima artium*“ sagt: „*Auctoritatem ei maximam fuisse nemo miretur, quandoquidem sola artium tres alias imperiosissimas humanae mentis complexa in unam se redigit. Natam primum e medicina nemo dubitat, ac specie salutari irrepsisse velut altiore sanctioreque medicinam; ita blandissimis desideratissimisque promissis addidisse vires religionis, ad quas etiamnum caligat humanum genus. Atque ut hoc quoque suggesserit, miscuisse artes mathematicas, nullo non avido futura de sese sciendi atque ea e coelo verissime peti credente. Ita possessis hominum sensibus*

Eigenschaften sowohl der Priester der Zendreligion als auch der babyl. Magier. — Den pers. Magiern aber werden sowohl in der Keilschrift, als besonders auch bei den Griechen, Geschäfte und Lehren zugeschrieben, wie den Atharvas dieselben nach dem Zendavesta zukommen. Hier und dort sind sie die öffentl. Priester, die die Opfer, Gebete, Hymnen, Räucherung an die Zendgötter darbringen, die das ewige Feuer besorgen und unterhalten, die den Todtendienst bes. der Könige verrichten. Dabei sind sie, wie alle Priester in antiken Naturstaaten, die Theologen, Gelehrte, Cosmologen, königliche Räthe, die Philosophen, wie Suidas sie nennt. Sie lehrten die Verehrung der Elemente und Geister, bes. des ewigen Feuers und des obersten Gottes Ormuzd, im Gegensatz zum obersten bösen Gott Ahriman, dann die Auferstehung des Fleisches, und hatten viele andre Vorstellungen und Gebräuche, wie sie im Zendavesta sich vorfinden. — Zu diesen alten ächten Bestandtheilen von Lehren und Gebräuchen der pers. Magier kam nun noch zugleich mit dem Namen der Magismus oder die Magie von Babylon her. Dieser Bestandtheil findet sich nicht im Zendavesta. — Hingegen sind jetzt die persischen Magier, so gut wie die babylonischen, Wahrsager — Traumdeuter — Sterndeuter —. Zu diesem Bestandtheil der pers. Magie gehört auch die *evocatio deorum* durch gewisse Kräuter —, überhaupt ihre Götter- oder Geistercitationen. — Der Magier ganzes Treiben ist das der Zauberer“ cet. — Vergl. unt. VI. Chaldäer.

* Noch andre Ableitungen aus occident. und orient. Sprachen s. b. G. C. PETRI, stud. mag. Jud. I, 3 sq. — Literat. bes. b. WOLF, Cur. in Matth. 2, 1.

*triplici vinculo, in tantum fastigii adolevit, ut hodieque etiam in magna parte gentium praevaleat, et in Oriente regum regibus imperet.**

VI) Von der Nationalität haben den Namen

כַּשְׁדִּי, Chaldäer d. i. a) politisch Babylonier, spec. in der Nähe theils des steinigen Arabiens, theils Armeniens auf den curdischen** Gebirgen, die letzteren später in Babylonien Herrscher geworden, bis Cyrus, ihre Dynastie stürzend, Babyl. zum pers. Reiche zog; — b) scientifisch Babylo- niens Priesterschaft (vergl. Diod. Sic. 2, 24: *Βέλεσος τῶν δ' ἱερέων ἐπισημότατος, οὗς Βαβυλώνιοι καλοῦσι Χαλδαίους*, 29: *πρὸς γὰρ τῇ θεραπαίᾳ τῶν θεῶν τεταγμένοι κ. τ. λ.*), spec. Astrologen und Wahrsager. Sie wie ihre Kenntnisse stammten aus Aegypten, nach Diod. Sic. 1, 81: *φασὶ δὲ καὶ τοὺς ἐν Βαβυλῶνι Χαλδαίους, ἀποίκους Αἰγυπτίων ὄντας, τὴν δόξαν ἔχειν τὴν περὶ τῆς ἀστρο- λογίας παρὰ τῶν ἱερέων μαθόντας τῶν Αἰγυπτίων*. 2, 29: *Χαλ- δαῖοι — τῇ μὲν διαιρέσει τῆς πολιτείας παραπλησίαν ἔχουσι τάξιν τοῖς κατ' Αἴγυπτον ἱερεῦσι*. Den Namen Chaldäer aber hatte sich diese geistige Aristocratie, welche Diod. 2, 29 *τῶν ἀρχαιο- τάτων ὄντες Βαβυλωνίων* und Hesych. *γένος Μάγων πάντα γινω- σκόντων* nennt, wohl erst dann beigelegt, als der chald. Stamm überhaupt zur Macht gelangt war. — In der heil. Schrift erscheinen sie Dan. 2, 2 neben und nach *חַרְטָמִּים וְאַשְׁפִּיִּים* (s. ob.) und V. 10 führen sie auch das Wort. Von der Genesis ihrer Wissenschaft sagt Cic., *Divin.* 1, 2: „*Principio Assyrii, ut ab ultimis auctoritatem repetam, propter planitiem magnitudinemque regionum, quas incolabant, quum coelum ex omni parte patens atque apertum intuerentur, trajectiones motusque stellarum observaverunt, quibus notatis quid cuique significaretur memoriae prodiderunt. Qua in natione Chaldaei, non ex artis, sed ex gentis vocabulo nominati, diuturna observatione siderum scientiam putantur*

* Die folg. Capp. berühren die Geschichte der Magier; darin C. 5: „*Ut narravit Osthanes, species ejus plures sunt. Namque et aqua, et sphaeris, et aere, et stellis, et lucernis, ac pelvibus securibusque, et mul- tis aliis modis divina promittit, praeterea umbrarum inferorumque col- loquia*“ cet.

** Curdisch, Chaldäisch und *כַּשְׁדִּי* scheint doch nur phonetische (resp. dialect.) Varietät ursprünglicher Identität zu seyn.

effecisse, ut praedici posset, quid cuique eventurum et quo quisque fato natus esset. Eamque artem etiam Aegyptii longinquitate temporum innumerabilibus paene saeculis consecuti putantur.“ Ueber den Umfang der Künste dieser „Chaldäer“ aber, als Astrologie, Mantik und Magie,* berichtet Diod. Folgendes 2, 29 ff.: Πάντα τὸν τοῦ ζῆν χρόνον φιλοσοφοῦσι μεγίστην δόξαν ἔχοντες ἐν ἀστρολογίᾳ. Ἀντέχονται δ' ἐπὶ πολὺ καὶ μαντικῆς, ποιούμενοι προῤῥήσεις περὶ τῶν μελλόντων, καὶ τῶν μὲν καθαρμοῖς, τῶν δὲ θυσίαις, τῶν δ' ἄλλαις τισὶν ἐπωδαῖς ἀποτροπὰς κακῶν καὶ τελειώσεις ἀγαθῶν πειρῶνται πορίζειν. Ἐμπειρίαν δ' ἔχουσι καὶ τῆς διὰ τῶν οἰωνῶν μαντικῆς· ἐνυπνίων τε καὶ τεράτων ἐξηγήσεις ἀποφαίνονται. Οὐκ ἀσόφως ποιοῦνται καὶ τὰ περὶ τὴν ἱεροσκοπίαν, ἀκριβῶς τ' ἐπιτυγχάνειν νομίζονται κ. τ. λ.**

VII) Rein formell sind endlich bezeichnet **יִחַיִּי** Exod. 7, 11 oder **יִחַיִּי** (V. 22. 8, 3. 14), eig. Partic. (s. üb. Vertauschung d. Quiescibb. in der Mitte von Wurzeln Gramm. u. Lex.) geheim, heimlich, vergl. auch ob. **יִחַיִּי**, **יִחַיִּי**, **יִחַיִּי** leise, als Geheimkünste (LXX φαρμακεῖαι) ägyptischer Priester, s. ob. A q. κρυφιασταί für **יִחַיִּי**.

Alle diese bisherigen Benennungen des Wahrsager- und Zauberwesens knüpften sich an die es ausübenden Personen und ihr Thun. Anders die nachfolgenden, welchen die dabei angewandten gegenständlichen Media ihre Bezeichnung verleihen.

B) Vom Object benannte Uebernatürlichkeit des Thuns.

Solche Objecte bei der biblischen Nomenclatur der Mantik und Magie sind Sterne, (Vögel,) Schlangen, Thiereingeweide und Holzstäbe.

I) Von den **Sternen**, s. Jes. 47, 13 (v. babyl. Astrologen, vgl. ob. A VI.) **הַבְּרִי שְׁמִיךְ הַחַיִּים בְּכֹכְבֵּי** [הַבְּרִי] „(die) einschneiden (d. i. in 12 sogen.

* Vergl. auch GESEN. Comment. üb. Jes. II. Beil. 2 „üb. d. Astrologie u. d. Religionssystem der Chald.“, bes. §. 4. S. 349 ff.

** Vergl. 31: Τοῦτο μέντοιγε διαβεβαιώσαιτ' ἂν τις προσηκόντως, ὅτι Χαλδαῖοι μεγίστην ἔξιν ἐν ἀστρολογίᾳ τῶν ἀπάντων ἀνθρώπων ἔχουσι, καὶ διότι πλείστην ἐπιμέλειαν ἐποιήσαντο ταύτης τῆς θεωρίας. Περὶ δὲ τοῦ πλήθους τῶν ἐτῶν, ἐν οἷς φασὶ τὴν θεωρίαν τῶν κατὰ τὸν κόσμον πεποιῆσθαι τὸ σύστημα τῶν Χαλδαίων, οὐκ ἂν τις ῥαδίως πιστεύσειεν κ. τ. λ. Ein besondrer Beleg dieser astrolog. Wissenschaft ebend. 2, 24.

Häuser eintheilen*) den Himmel (s. ob. S. 160. 167; LXX οἱ ἀστρολόγοι τοῦ οὐρανοῦ, vgl. FULLER a. O. 42), die da schauen** in die Sterne, unterweisen nach den Neumonden;*** und noch mehr Hiob 3, 8 (S. 168) עֲרַר לְוִיָּתָן (אררי יום), „die da kundig zu erregen Leviathan“ (d. h. das Drachengestirn vor die Sonne zu bewegen). — Ueber jüdische Astrologie s. PETRI, stud. mag. Judaeor. V, 9 sqq.

II) Von den **Vögeln** vergl. das griech. οἰωνίξις θάι (οἰωνικός, οἰωνισμός, οἰώνισμα, οἰωνοσκόπος) von οἰωνός d. i. eig. einsam (οἶος) fliegender Vogel und zwar Raubvogel; ebenso das lat. *augurium*, *auspicium* (je mit Verwandtschaft) und *omen*, welches alles mit *avis* (im letztern Falle *au* in *o* abgerundet, ob. S. 77) zusammengesetzt ist. Im Urtext der h. Schrift selbst aber kommt das Wahrsagen aus Vogelflug und Vogelgeschrei nicht vor, sondern nur in Uebersetzungen, wie ob. Deut. 18, 10. 2 Kön. 21, 6 LXX οἰωνίξις θάι,**** — während im Original beidemal (נחש) statt des Vogels die Schlange genannt ist, wovon nun sogleich.

III) Von den **Schlangen** kommt das denom. Piel נִחַש (vgl. ob. בִּישָׁה, לִיחַשׁ, עֲרֹךְ), näml. vom Nomen נֶחָשׁ, ist demnach eigentlich s. v. a. aus Schlangenbeobachtung wahrsagen (ὄφιομαντεία), dann auch überhaupt aus Anzeichen wahrsagen (vgl. *augurari* cet. S. 164), weiterhin sogar abgeschwächt zu spüren, wittern, doch an keiner Stelle im ernst-theocratischen Sinne (Gen. 30, 27 Laban, 44, 5 u. 15 Joseph als Aegypter); hiernach das Subst. נֶחָשׁ überh. Zeichendeuterei:***** s. bes. Num. 23, 23. 24, 1 f., wo וַהֲיִי עֲלֵיךְ וְהָיָה לְקֶרְאָתָא נְחָשִׁים und וְהָיָה רוּחַ אֱלֹהִים in lehrreichem Gegensatze stehn; LXX wie oben II. — Zwischen diesem נחש und dem obigen לחש (S. 166),

* Nicht als bestimmen, *fatidici*, KIMCHI b. N. FULLER a. O. 41 sq.

** חֲזִיר zugleich Seher, s. ob. S. 158 f. und Jes. 30, 10.

*** Als Calenderpropheten z. B. FULLER a. O. 43: „*qui notas facit in menses singulos vel in Calendas singulas praedictiones suas.*“

**** Ebenso an ersterer St. auch LUTHER „auf Vogelgeschrei achten“, an letzterer jedoch dasselbe für עֲרֹךְ, und dagegen בִּנְחָשׁ (s. III) richtiger „auf Zeichen achten.“

***** Im Gegensatz des Wahrsagens aus vermeintlich nur innerer Offenbarung, HENGSTENB. Gesch. Bileams. S. 122 ff. Vergl. vorh. LUTH. — Darauf kämen auch überhaupt hier I — V. hinaus.

beide von Mantik und Magie gesagt und erstres von der Schlange entnommen, besteht zugleich die Verwandtschaft der Onomatopöie, d. h. des Zischelns und Zischens.*

IV) Von **Thiereingeweiden**, als *extispicium* und *haruspicium* (letztes von *harviga* Opferthier, woher auch wohl *hariolus* cet.), einer auch babylon. Weise die Zukunft zu befragen, schreibt sich Ezech. 21, 26 ראה בכבד d. i. „Leberschau“, griech. ἥπατοσκοπία, vergl. Cic., Divin. 2, 12 sq. „caput jecoris ex omni parte diligentissime considerant“; ** CARPZ. App. AA. I, 107. II, 549.

V) Von **Holz**, Hos. 4, 12 „mein Volk sein Holz befragt und sein Stab thut ihm kund, denn Hurerei-Geist führet irre“ cet. Dass hier in Gl. a. (בעצר ישאל) weder hölzerne Fetische, noch Holzgötzenbilder (Jes. 40, 20. 44, 13 ff. 19. Jer. 2, 27. 10, 3), noch menschenähnliche Theraphim (1 Sam. 19, 13 ***), noch etwas dem „Tischrücken“ Verwandtes gemeint

* Eine hypothetische andre Ableitung von נחשת (Erz) als ehernem Stabe s. b. CARPZ. Appar. Antt. II, 542.

** Wir fügen, zugleich als ein Motto zu dem Ganzen gegenwärtiger Darstellung, ebendaher weiter hinzu 1, 6: „*Duo sunt divinandi genera, quorum alterutrum artis est, alterum naturae. Quae est autem gens aut quae civitas, quae non extis pecudum aut monstra aut fulgura interpretantium aut augurum aut astrologorum aut sortium (ea enim fere artis sunt), aut somniorum aut vaticinationum (haec enim duo naturalia putantur) praedictione moveatur? Quarum quidem rerum eventa magis arbitror, quam causas quaeri oportere. Est enim vis et natura quaedam, quae tum observatis longo tempore significationibus, tum aliquo instinctu inflatuque divino futura praenunciat.*“

*** תרפים, welchen, unter bestimmten Constellationen gefertigt, von Rabb. magische Redegabe beigelegt wird (Buxt. L. Ch. 2661, vgl. Sach. 10, 2 paronomastisch (התרפים דברו און), sind nach Gen. 31, 19 ebenfalls aramäischen Ursprungs, daher auch weder aus dem Hebr. abzuleiten (z. B. רפא heilen, als *Dii sospitatores*, s. JURIEU b. Pt. Zorn, Bibl. ant.-exeg. I, 1, 149; oder רפה als „*Infirma*“ oder trans. „*remissas facientia manus hominum*“, d. h. gewisse Geschäfte widerrathend, vgl. N. FULLER a. O. 39; oder תורה, תורפה Schandbarkeit, b. Buxt. a. O. 2264. A. BEYER Add. ad Selden. de D. Syr. 188 sqq., was ohnehin Kritik, nicht Erklärung wäre), noch aus dem arab. (ترف reich seyn), noch aus dem ägypt. *Serapis* (b. SPENCER, Leg. Hebr. rit. ed. 2. III, 356 sq.), sondern eben nur aus dem Syr., wo sich dann (CASTELLI, Lex. Syr. ed. J. D. MICHAELIS 1788. p. 976) ܐܪܦܐ percontans, inquirens“ darbietet, so dass ihnen ganz

sey, bezeugt das Parallelgl. b. (מקלו יגיד), dessen Singular auch die sog. Rhabdomantie, ein Sortilegium durch Herausziehen in einander gemischter oder durch die Lage fallender Stäbchen (ROSENM. Schol. a. O., s. nachh.), ausschliesst, wonach nur noch etwas dem (von Cic., Divin. 1, 17 beschriebenen) *lituus* oder der Wünschelruthen Aehnliches (vgl. BEYER Add. ad Selden. p. 197 sq.) übrig bleibt. Dagegen findet sich Ezech. 21, 26 f. babylon. Belomantie (קלקל בחציו, LXX ἀναβράσαι ῥάβδον d. h. *ebullire*, auswerfen, s. vorh.), vergl. CARPZ. App. AA. I, 107. II, 548 sq. —

Zugleich möge die Erwähnung dieser Orakelbefragung hier statt aller, wesentlich monotonen und synonymen, etwa noch übrigen dienen.

— Dies aber ist gegenüber aller Unter- und Ueberschätzung derartiger Mantik und Magie zum Schlusse noch mit Nachdruck zu sagen, dass auf solche dämonische Künste für Weib und Mann im Gesetze Gottes die Strafe des Todes stand und zwar die von der ganzen Gemeinde, als absolute Ausstossung aus ihr, und ohne alle eigne Verschuldung zu vollziehende Steinigung; s. Exod. 22, 17:

„Eine Zauberin sollst du nicht leben lassen!“ — und Lev. 20, 27:

„Mann oder Weib, wenn ist in ihnen ein Wahrsagegeist, und ein Wissener sollen durchaus getödtet werden, mit Stein sollen sie steinigen dieselben: ihr Blut an ihnen!“

das lat. „*oracula*“ entsprechen würde, vergl. Ezech. 21, 26 vom babyl. König שאל בתרפיו (Richt. 18, 5. 18 ff.). Als שרפים (Engelsgestalten, nicht שרף Drache; SPENC. a. O. p. 360 sqq. id. q. אורים *ignes*) würde ת' vielmehr unter ש' und dann שׁ als Verb. denom. erscheinen.

V.

DER SILBERBLICK

IN

H I O B.

Cap. XIX.

Es ist ein kräftiger und mächtiger Fortschritt, den v. EWALD gethan, indem er die im Gebiet des Buches Hiob gelegene uralte Burg eines Zeugnisses von dem Leben der Todten in Verklärung bei Gott wiedererobert hat; ja eine Beflügelung ist es der Schritte des Erdenpilgers zur befreienden Erhebung über die schwere Scholle. Mit Recht kann er sagen („Neue Bemerkk. z. B. Jjob“, in Jahrbbb. d. bibl. Wissensch. IX. 1857—58. S. 30. 34): „Was ist heute strenger bewiesen, als dass Jjob endlich auf den verklärten ewig wahren und ewig nothwendigen Glauben an die Unsterblichkeit kommt! Und doch leugnen dies wieder Manche, meinen damit frei urtheilende wissenschaftliche Männer zu seyn, verkennen aber nicht bloss die Worte 19, 23—29., sondern auch so gut wie das ganze B. Jjob. — Ich muss sagen, dass es bei dem heutigen Stande sichrer Erkenntniss und Wissenschaft doch nur etwas ganz Rohes ist, wenn man die Worte Jjobs über die Unsterblichkeit nicht verstehen will.“ Und im „B. Jjob“ selbst (2. Ausg. S. 198 f.) in einer durch die grosse Stelle fühlbar mitgehobenen schönen und würdigen Aussprache: „So dringen V. 25—27 wie aus einer reineren himmlischen Luft vom Geiste getragen die wenigen, aber unendlich schweren, erhabenen Worte hervor, welche die Krone des ganzen

menschlichen Streites bilden, Worte des reinsten, durch nichts getrübbten Glanzes göttlicher Wahrheit, die den Redner plötzlich zum begeisterten Seher machen.“ —

Dennoch ist die von dem mitbegeisterten Meister der Ursprache gegebene Erklärung dieser Sternschrift noch nicht der das Verständniss unserer Väter (von der Auferstehung) mit dem Grundtext in vollen Einklang setzende letzte Schritt. Er führt nicht weiter als bis zum „Begriff der Unzerstörbarkeit des reinen Geistes“ (a. O. S. 199). Im Folgenden, wo wir, allen entbehrlichen Ballast fortlassend,* nur dem Ziele rasch entgegensteuern, dürfen wir hoffen ein noch versöhnenderes und allen Dualismus aufhebendes Resultat zu gewinnen. —

In der zermalmenden Ueberzeugung, weder bei Gott noch bei Menschen Verhör und Gehör zu finden, und durch seine nahende Auflösung die Lösung seines fürchterlichen Lebensräthsels abgeschnitten zu sehn, danach aber für alle Zeiten als ein exemplarischer Missethäter zu gelten, wünscht Hiob an eine gerechtere Zukunft mit den Acten appelliren zu können, indem er ausruft:

- V. 23. „Ach dass aufgeschrieben würden meine Worte,
Ach ins Buch, und eingegraben,
V. 24. Mit Eisengriffel und Blei,
Für ewig in den Fels gehauen!“

Hierin ist fortgehende Steigerung. Zunächst von dem „Aufschreiben“ in V. 23^a zu der doppelten weitem Stufe in 23^b, nämlich eines ordentlichen „Buches“, und sodann des „Gravirens“. Ebenso in dem damit innig verketteten V. 24., auf dessen ganzes erstes Glied das חקק von 23^b ebenso wirkt, als כתב in 23^a auf בספר in 23^b. Daher ist „mit Eisengriffel und Blei“ eine zweite besondere bleibendere Art der Aufzeichnung; weshalb LUTHER ganz richtig: „mit einem eisernen Griffel auf Blei“, und unrichtig in Verbindung mit 24^b z. B. v. EWALD (2. Ausg. S. 198): „mit eisernem Griffel und mit Blei, welches in die von jenem gestochenen Spalten gegossen wird, in Stein gehauen“, wodurch nicht nur dem „Griffel“

* S. d. Literat. u. Geschichte d. Exegese in d. Commentaren (HAHN S. 164 ff.), b. STICKEL (in Job. l. celeb. 19, 25—27. 1832), DELITZSCH, Herz. R.-Encycl. VI, 125 f.

ein unpassendes Material („Fels“) und Verbum (חצב „aushauen“) zuertheilt, sondern auch die ganze schöne Gliederung und Steigerung* des Originals verschoben wird.** Um vielmehr das Höchstmögliche und vielleicht das allerhöchstgesteigerte לעד („in Ewigkeit“) zu erreichen, sollten die Worte — auf die äusserste dritte Art materieller Fixirung — „in Fels gehauen“ werden, da dies tiefer und dauernder ist als das Eingraben in jedenfalls weicheres Blei, vergl. Deuteron. 27, 8. Jos. 8, 32.

Das von hier an Folgende bildet aber nicht den Inhalt dieser begehrten Buch-, Blei- und Steininschrift; hiergegen ist schon das anknüpfende, einen Fortschritt, ja hier einen Fortflug einleitende ו, welches bei jener Annahme gänzlich ignoriert werden muss. Vielmehr ward Hiob, indem er das לעד („für Ewig“) begehrte, dieses aber auf dem zuletzt doch verwitternden Steine als ein höchst relatives erschien, plötzlich vom absolut Ewigen durchblitzt. Ein Strahl von Oben erleuchtet ihn zum Seher, und unerwartet erschallen seine Worte wie geisterhaft (Ew. S. 200). Keine, keine materielle Schrift kann ihn vollständig rechtfertigen, keine wahrhaft לעד „in Ewigkeit“*** für ihn zeugen! Er selbst wird es!

„Und Ich weiss: mein Anwalt lebt,

Und ein Nachlebender über Staub wird auferstehn!“

Wer ist dieser גאל Hiobs nach dessen Tode, wer ist dieser אחרון? — Es ist weder Gott, zu welchem das so emphatische חי hier doch immer matt erscheinen, das parallele אחרון und יקום aber gar nicht passen würde; noch irgend ein Nachkomme, wozu ausser andrem schon חי statt des Futurs (wie in Gl. b.) disharmonirt; noch überhaupt ein künftiger Zeuge auf Erden. Nein, — und hier liegt der

* Vergl. bes. die Verba חצב — חקק — כתב entsprechend den Subst. צור — עפרת — ספר.

** Ausserdem bemerkt dagegen bereits VELTHUSEN (Exerce. crit. in Jobi c. 19, 23—29. 1772. p. 28), es würde das zwar eine künstlerische, aber schon poetisch kleinliche Angabe seyn.

*** Hier ist noch nicht, was EBRARD (Hiob, 1858) in לעד findet: „für Ewig, bis zur künftigen Auferstehung“, so dass „man bei der Erfüllung noch lesen und sich überzeugen könne, Hiob habe auf diese schliessliche Erlösung gehofft.“ Dann wäre er ja Selbst, in seiner lebendigen Erscheinung, das redende Zeugniß gewesen. Vielmehr wird der Blick dorthin ihm und uns erst im nächsten Verse aufgethan.

specifische Nerv unserer Auffassung, — Hiob selbst ist es, Er, welcher auch im Nächstfolgenden und zwar dann in eigentlicher, erster Person das Subject bleibt. Dem jetzigen Hiob erscheint der אחרון gleich als ein liches „zweites Gesicht.“ Wenn dieser elephantiasiskranke Hiob vollends gestorben, die graunvolle Gestalt dem Staube verfallen seyn wird, dann ist ja dieser אחרון wie ein Zweiter (V. 25) und doch auch wieder sein Ich (V. 26),* der alte und doch in Verklärung verjüngte Hiob, ein anderer und doch „kein Fremder“ (ולא זר V. 27). Dafür ist jener Wechsel der Person in V. 26 und 27 f. bei Einer und Derselben Person wundervoll bezeichnend. Das Ich in den letztern VV. ist eben der אחרון im erstern, *Jobus superstes*, der nach sich lebende, der sich selbst überlebende Hiob.**

Von diesem *superstes* heisst es: על עפר יקום, „über Staub (Grab und Erde***) wird er auferstehn!“****

* Vergl. b. STICKEL a. O. p. 82 MICHAELIS: „ein anderer Ich.“

** Um diese neue Erklärung, die zur Rechtfertigung der altkirchlichen Auffassung unsrer hervorragenden Stelle als Locus Classicus von der Auferstehung der Todten philologisch allein möglich und zugleich den Gedankenparallelismus und die Stetigkeit der weitem Ideenfolge gebührend einzuhalten scheint, recht zu würdigen, hat man nur, wie sich in der hebr. Poesie ohnehin versteht, beide Versglieder, also neben dem ersten גאלי חי zugleich das parallele ואחרון וגר ins Auge zu fassen, ohne welches die Deutung des erstern auffallen würde. Im Lichte des Parallelismus wird das aber nicht mehr der Fall seyn, wenn zumal der Deductionsnerf festgehalten wird, dass, wie Hiobs Ankläger eben nur er selbst durch sein entsetzliches Hinsterven war, ebenso auch sein entsprechender Anwalt wieder nur er selbst durch sein neues seliges Leben werden konnte (S. 181): was prägnant kaum wörtlicher ausgedrückt werden mochte, als durch jenes גאלי חי. Den gegen die kirchliche Deutung der Stelle erhobenen innern Einwand (DELITZSCH, R.-E. VI, 126), dass „der Begriff *resurrectio carnis* in dieser selbst über die neutestamentl. Schriftsprache hinausgehenden Ausprägung sich am wenigsten im A. T. erwarten lasse“, — wird die Erwiderung entkräften, dass die plötzliche Gewissheit eines leiblosen blossen Geisteslebens, wogegen übrigens auch die substantiellen Ausdrücke על עפר יקום sind, als ganz unvermittelt gerade hier um so unwahrscheinlicher seyn würde.

*** STICKEL a. O. p. 89.

**** LUTH. „er wird mich hernach aus der Erde auferwecken“ schliesst sich dadurch näher an LXX (ἀναστῆσαι, Theod. ἀναστήσει, יקים), denn Vulg. hat „in novissimo die de terra surrecturus sum“ (אקום). Wenn dann aber LUTH. weiter fast wörtlich der Vulg. („et rursum circum-

Solches יקום offenbar im Gegensatz eines Liegenden, in עפר Liegenden, sowie das parallele חי im Gegensatz eines Todten. Dass aber dann in dem eigentlichen Subject auch nicht einen Moment dieses „Leben“ unterbrochen wird, zeigt eben auch die Form חי (LXX ἀένναός ἐστιν), statt dessen man sonst das Futurum, wie im 2. Gliede, finden würde; sein „Auferstehn“ dagegen ist allerdings ein künftiges (יקום). — Und welcher Gestalt dieses?

V. 26. „Und hinter meiner Haut, die sie zerschlugen, ist Dies —

Und aus meinem Fleische werd' ich schauen Gott!“

„hinter meiner Haut“, als dem äussersten Munimentum der nähern Behausung des Geistes, welche letztere eben als die nähere und eigentliche in dem parallelen מבשרי („aus meinem Fleisch heraus“) unübertrefflich bezeichnet wird. Dabei ist das relativische נקפר durchaus nicht müssig, es steigert die Versicherung der Identität, wie dies im Folgenden noch umfassender geschieht. Ebenso treffend und zugleich spannend bezeichnet זאת solch Wunderbares und Unerhörtes.* Dieses „Gott Schauen“ aber ist ein objectives, kein nur inneres, vielmehr mit „Augen“, mit eigenen Augen:

V. 27. „Den Ich schauen werde Mir,

Und Meine Augen sehen und kein Fremder.“

Jenes אני („Ich“) in vollbewusster Persönlichkeit und Identität, womit dann weiter das gesättigte, breit nach-

dabor pelle mea“) nachgeht: „und werde darnach mit dieser meiner Haut umgeben werden“, so geschieht das alles doch keineswegs so willkürlich, als man auf den ersten Anblick meint. So ist z. B. dort V. 25 „mich hernach“ = אחריו, und hier V. 26 „umgeben werden“ = נקפר von נקה (s. V. 6) „umkreisen“ und zwar mit dem gewöhnl. Accus. der Verba des „Bekleidens“. Daher auch zuletzt wieder EBRARD: „mit meiner Haut wird dann umkleidet werden, was ihr hier seht“ (זאת).

* STICKEL a. O. p. 105 sq.: „*Desinant tandem aliquando VV. DD. de conjungendo Pronomine זאת cum antecedenti aliqua voce cogitare, ac potius in eo acquiescant, quod Chaldaeus, approbante uno KOSEGARTENIO, proposuit, ut זאת per se sumtum aposiopeticam phrasin constituat*“ cet. Doch ist dann keineswegs nöthig, was der Verfass. sprachlich vertheidigen zu müssen glaubt, dass זאת nun ausschliesslich auf das Vorhergehende zurückweise. Vielmehr ist dem זאת parallel im 2. Gl. „werd' ich schauen Gott“, gleichwie auch die übrigen Theile beider Gl. (נאחר עורי und ומבשרי) einander parallel stehen. Zugleich ist das nun erst hochpoetisch.

drückliche לִי („Mir“, also das Persönlich-Identische wiederholt, nicht nur als „Ich“, sondern auch nochmals auf dasselbe Subject zurückgebogen als „Mir“), — ebenso עֵינַי („Meine Augen“), — vor allem aber auch der strict ausschliessende Gegensatz לֹא-זָר (ein „Nicht-Fremder“) einzig harmonirt.

— Welch eine überschwengliche Seligkeit! Wie heiss daher aber auch und innigst die Sehnsucht dahin, aus so schrecklicher Gegenwart:

„Es verschmachten meine Nieren in meinem Schoosse!“

Und in diese, zur vollen Gegenwart zurückführende, inbrünstige Sehnsucht geht des Sehers Entzückung aus. —

Kaum erübrigt wohl nun noch eine Frage, womit wir zum Eingange dieser selbstgewissen Prophetie (V. 25 אֲנִי יֹדְעִי) zurückkehren. Wie mag Hiob „sein גַּאֵל“ (Ps. 119, 154. Spr. 23, 11), sein eigener Anwalt seyn? — Er ist es durch das Nachfolgende (vgl. S. 179). Gleichwie seine fürchterliche Anklage einzig und allein auf das Factum seines namenlosen Elends und verwesenden Leibes basirt wurde: ebenso wird er einst durch sein, den Tod überdauerndes und dem Staube enthobenes, im Schauen Gottes ewig seliges persönliches Leibes-Leben (gegenüber todten, verwitternden Verbal-Acten, V. 23 f.), — also eben auch wieder durch ein correspondirendes gottgegebenes Factum, das im rein thatsächlichen הִי des גַּאֵל concentrirt ist, sein eigener und bester Anwalt seyn. —

Das furchtbare Glühen und Schmelzen, Wogen und Wälzen in Hiobs Fleisch und Bein, Hirn und Herzen erschien so einen Augenblick frei von Qualm und Schlacke, das langgekochte Erz hat hier seinen Silberblick. Zwar überwallt diesen die chaotische Gluthmasse alsbald wieder; aber er ist aufgefangen worden und leuchtet auch noch der sonnenbeschienenen Christenheit wie ein heller Morgenstern.

Zur Ergänzung und Druckverbesserung:

S. 9 Z. 20 1. אמן — 12, 25 vgl. קרם 1 Kön. 8, 20 (2 Chr. 6, 10) — 14, 25 vgl. Jer. 10, 10 — 62, * 1 Ζεύς, als — 66, 15 (87, 19) vgl. Jer. 8, 19 היהיה und היהיה — 68, 30 mithin — 78, * 17.) nach „entstanden“ — 83, 31 וַ — 91, 5 vgl. אלהים (אלהים) — 124, 31 αὐτῶ — 149, 14 vgl. Jer. 7, 10 ebenf. im dreisten Sinne. — (Ausser einzelnen nicht in allen Abdrücken gleichmässig hervortretenden Schrifttheilchen, wie 15, 19 τὸ; 64, 29 ἀλλὰ; 65, *** 3 לעלם; 70, 10 παρὰ; 71, * 3 יהיה; 86, 21 ואדניו; 87, 24 ויהיה; 94, 12 ו; 123, 6 ורפלו; 31 ויהיה.)

Hölemann, Hermann Gustav,

Bibelstudien

Bd.: 1

Leipzig 1859

Exeg. 498 n-1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10411161-0